Étienne Gilson Henri Gouhier

Il momento Malebranche

Lettere 1920-1936

Con un saggio di Gilson studente su Malebranche (1904-1907)

Edizione italiana a cura di Igor Agostini
Edizione originale a cura di Richard J. Fafara

Filosofia

FILOSOFIA

Altri titoli
di Étienne Gilson

Dante e la filosofia, 1987, ult. ed. 2021
La teologia mistica di San Bernardo, 1987, ult. ed. 1995
La filosofia di San Bonaventura, 1995, ult. ed. 2017
Giovanni Duns Scoto, 2008
Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino, 2011, ult. ed. 2015

Titoli su Étienne Gilson

L.K. Shook, *Étienne Gilson*, 1991

Étienne Gilson, Henri Gouhier

IL MOMENTO MALEBRANCHE

LETTERE 1920-1936

Con un saggio di Gilson studente
su Malebranche (1904-1907)

Edizione italiana a cura di
Igor Agostini

Edizione originale a cura di
Richard J. Fafara

INDICE

Prefazione all’edizione italiana, *di Igor Agostini*

Introduzione, *di Richard J. Fafara*

LETTERE FRA ÉTIENNE GILSON E HENRI GOUHIER

Lettera 1
Lettera 2
Lettera 3
Lettera 4
Lettera 5
Lettera 6
Lettera 7
Lettera 8
Lettera 9
Lettera 10
Lettera 11
Lettera 12
Lettera 13
Lettera 14
Lettera 15
Lettera 16
Lettera 17
Lettera 18
Lettera 19

PREFAZIONE

Igor Agostini

The Malebranche Moment, di Richard J. Fafara, di cui si presenta qui la traduzione italiana, è l'edizione commentata di alcuni documenti inediti riguardanti Étienne Gilson: anzitutto, la corrispondenza intrattenuta col suo discepolo Henri Gouhier dal 1920 al 1936; poi, un saggio di Gilson studente (quello che oggi chiameremmo una tesina) su Malebranche, con le osservazioni di Victor Delbos, suo professore in Sorbona e relatore, databile al 1904-1907; infine, un ritratto di Gilson, tratto da una conversazione del 1935 fra Charles du Bos e Gouhier, conservata nelle note manoscritte di quest'ultimo.

Il titolo dell'opera è desunto da un'espressione di Géry Prouvost, al quale, poco prima della sua morte, Gouhier aveva trasmesso una copia delle lettere scambiate con Gilson dal 1919 al 1966. Prouvost ne pubblicava degli stralci, classificandole secondo nove 'momenti principali': uno di questi era Malebranche.

Malebranche è difatti il filo conduttore dell'opera di Fafara, come attesta anzitutto la corrispondenza qui edita – 'il momento Malebranche', appunto –, il cui tema principale (certamente non unico, ricco com'è, questo libro, fra l'altro, di molti elementi biografici e personali che meglio consentono di comprendere l'amicizia fra Gilson e Gouhier) è la tesi dottorale di Gouhier sull'oratoriano. Le lettere permettono di stabilire che all'origine di questa tesi e, più tardi, dei due grandi libri con cui il discepolo di Gilson impresse una svolta decisiva agli studi di storia della filosofia, conferendo finalmente cittadinanza accademica a Malebranche, sta una proposta del suo maestro:

quella di studiare Malebranche come ultimo grande scolastico agostiniano (Lettera 2). La proposta di Gilson e l'assenso di Gouhier costituiscono per Fafara un «momento provvidenziale» nella storia della ricerca su Malebranche: la creazione di «un *dream team*», composto da «due grandi studiosi, l'uno e l'altro tra i migliori della propria generazione, che lavoravano su Descartes e mettevano il loro talento al servizio di una migliore comprensione del pensiero di Padre Malebranche» (*infra*, p. 17).

The Malebranche Moment consente altresì di spiegare l'interesse di Gilson per Malebranche; un interesse di lunga data, che precede di trent'anni la riflessione delle *William James Lectures* – date ad Harvard nel 1936 e, successivamente, pubblicate in *The Unity of Philosophical Experience* (Gilson 1937a, pp. 185-196) –, come documenta il saggio di Gilson studente, che già lascia intravedere una vera e propria interpretazione di Malebranche. Saggio già menzionato, a suo tempo, dal biografo di Gilson, Lawrence Shook (Shook 1984, p. 19), ma su cui è stato Fafara a richiamare l'attenzione degli studiosi, grazie all'articolo apparso su «The Modern Schoolman» (Fafara 1989), dove quel saggio veniva pubblicato per la prima volta per poi essere rifuso in *The Malebranche Moment*. L'interpretazione di Gilson si dipanava, in quelle pagine giovanili, a partire dal problema della comprensione delle ragioni della virulenta, apparentemente inspiegabile – soprattutto se rapportata a quella certo più pacata di Descartes – critica di Malebranche al pensiero scolastico. La soluzione di Gilson passava attraverso una lettura filosofica di Malebranche che ne localizzava il punto focale nell'abbandono delle forme sostanziali, mediante il quale la critica cartesiana alla Scolastica era non solo prolungata, ma anche ripercossa contro Descartes stesso: questi, infatti, aveva continuato a pensare l'anima umana secondo il modello della forma sostanziale (e, del resto, come tale, rispetto al corpo umano, l'aveva anche esplicitamente connotata) nel momento in cui l'aveva considerata quale principio interno (nel senso scolastico, appunto, della forma) delle proprie operazioni. Si origina qui, secondo il giovane Gilson, l'occasionalismo, poiché la negazione all'anima dello statuto di principio delle proprie idee determina la necessità di collocare altrove l'origine delle idee medesime e, dunque, stante l'impossibilità di ogni azione alternativa, in Dio stesso.

Su questo punto si concentrarono, invero, i rilievi di Delbos che, seppur soddisfatto del saggio per la sua analisi dei testi, ritenne che Gilson avesse

esasperato la polemica malebranchiana contro la Scolastica; un rilievo, questo, che secondo Fafara sarebbe stato accreditato anche da ricerche successive, in particolare quelle di Desmond Connell (Connell 1974) – con cui si dichiara pienamente d'accordo –, secondo cui la dottrina malebranchiana della visione in Dio sarebbe stata desunta dai trattati scolastici sulla conoscenza angelica. A uno sguardo retrospettivo, ora che abbiamo a disposizione anche questa traduzione italiana, se è vero che il dibattito sulle fonti di Malebranche non è ancora risolto, quella di Fafara – d'altronde supportata già all'epoca dalla presa di posizione di uno studioso di recente scomparso, Thomas Lennon – appare un'intuizione feconda, come mostrano sviluppi recenti della letteratura critica (*infra*, pp. 121-122, n. 19).

Una cosa è certa, anzi due, e il volume di Fafara ne offre un'evidenza difficilmente contestabile. In primo luogo, se furono gli anni di studio del pensiero medievale, e dell'agostinismo in particolare, a permettere a Gilson di superare la sua interpretazione giovanile di Malebranche, la tesi dottorale di Gouhier sull'oratoriano ebbe un ruolo decisivo – oltre quello, già noto agli studiosi, esercitato da *La pensée religieuse de Descartes* del 1924 – nella modifica cui Gilson sottopose l'interpretazione di Descartes che aveva proposto nella sua 'grande' tesi del 1913, pubblicata sotto il titolo di *La liberté chez Descartes et la théologie* (Gilson 1913), apripista, insieme alla 'piccola' tesi, l'*Index scolastico-cartésien* (Gilson 1912), di tutta la riflessione della *scholarship* cartesiana sui rapporti del pensiero cartesiano con la Scolastica fino ai giorni nostri. In secondo luogo, l'interesse di Gilson nei confronti del pensiero moderno con quello scolastico, che precede le due tesi del 1912-1913 e si prolungò senz'altro oltre queste, coinvolse in maniera imponente non solo Descartes, ma anche Malebranche, e la riflessione sul legame del pensiero malebranchiano con la Scolastica determinò, per retroazione, lo sviluppo dell'interpretazione gilsoniana della relazione fra Scolastica e pensiero cartesiano, così come la continuata (ben oltre il 1913) meditazione dei rapporti fra la filosofia cartesiana e quella scolastica permise a Gilson di ritornare su alcune delle tesi sostenute nel suo saggio per Delbos.

Nel presentare *Il momento Malebranche*, non sarà forse inutile rimarcare che quest'edizione italiana vede la luce in un momento di intenso interesse

nei confronti della figura e dell'opera di Gilson in ambito internazionale. Fra l'altro, nel 2019, è apparso presso Vrin il primo volume delle *Œuvres complètes*, col titolo di *Un philosophe dans la cité 1908-1943* (Gilson 2019), a cura di Florian Michel, cui si deve pure l'ampia biografia intellettuale *Étienne Gilson: une bibliographie intellectuelle et politique*, uscita l'anno precedente presso i medesimi tipi (Michel 2018); e di entrambi questa edizione tiene conto. Vrin ha in programma anche l'aggiornamento dell'*Index* gilsoniano, sotto il titolo di *Nouvel Index scolastico-cartésien*, a cura del sottoscritto, con la collaborazione di Siegrid Agostini, Chiara Catalano e Ilaria Coluccia, un'opera che documenta in maniera inequivocabile l'impatto determinante delle ricerche di Gilson su cento anni di studi sui rapporti fra pensiero scolastico e pensiero cartesiano e, più in generale, moderno.

Il lettore italiano, in particolare, vedrà ora ampliarsi il novero degli scritti gilsoniani tradotti nella nostra lingua – già cospicuo, soprattutto grazie all'impegno di editori come Armando, Massimo, Morcelliana, Vita e Pensiero e, poi, ormai da diversi anni a questa parte, proprio di Jaca Book – con documenti inediti che, peraltro, al momento in cui licenzio questo testo, non sono apparsi neppure in Francia (dove, per la medesima edizione Vrin delle *Œuvres*, è prevista anche la pubblicazione della corrispondenza completa fra Gilson e Gouhier, a cura di Richard Fafara e di Jacques Prevotat). Ne trarrà beneficio anche la non molta letteratura disponibile in italiano su Malebranche, sia per la comprensione della genesi delle decisive opere malebranchiane di Gouhier, sia per quel piccolo gioiello che è il saggio di Gilson studente.

Una breve avvertenza editoriale.

Ove non diversamente indicato, la traduzione delle opere citate nel corpo del testo e in nota è mia. L'aggiornamento delle note, tacito, ha riguardato soprattutto la verifica dei dati biografici dei personaggi ancora viventi al momento della pubblicazione dell'opera di Fafara e delle informazioni relative ad opere e a progetti all'epoca in corso. In alcuni casi, tuttavia, di comune accordo col curatore dell'edizione americana, ho proceduto ad aggiornare le note anche a livello bibliografico, integrandovi alcuni studi recenti di particolare rilievo, senza tuttavia alcuna pretesa di completezza. La traduzione dei testi francesi è di Ilaria Coluccia, mentre i

testi inglesi sono stati tradotti da Maria Franca Marrocchi. La revisione è mia.

La bibliografia finale integra le traduzioni italiane delle opere di Gilson citate, utilizzate altresì per la versione italiana delle citazioni. Ogni svista è da imputare al sottoscritto.

Ringrazio Richard Fafara per la fiducia accordata; Peter Redpath, Presidente della *International Étienne Gilson Society*, per il sostegno alla traduzione dell'*Aquinas School of Leadership, LLC.*; Massimo Borghesi per i preziosi consigli; Betty Deyinck per la revisione dei testi francesi; Gianluca Calella per il supporto alla bibliografia; la dott.ssa Vera Minazzi per avere accolto, di questi tempi, con entusiasmo e alla prima proposta la pubblicazione di questo testo.

Lecce, 1 ottobre 2020

INTRODUZIONE

Richard J. Fafara

Sant'Agostino, san Bonaventura, san Tommaso d'Aquino,
Pascal, Malebranche.
Gilson amava questi uomini;
li leggeva e rileggeva, li emulava,
perché riconoscevano la superiorità della
parola di Dio e della teologia.
Armand A. Maurer[1]

Nicolas Malebranche,
il più grande metafisico
che la Francia abbia mai dato alla luce.
Étienne Gilson[2]

Poche settimane dopo il mio esame di agrégation,
Étienne Gilson arrivò a Parigi.
Avevo letto le sue opere e fui il
primo studente parigino ad andare da lui a dirgli:
«Voglio fare la mia tesi con Lei».
Quello fu l'inizio di una grande amicizia.
Henri Gouhier[3]

La monumentale opera di Étienne Gilson (1884-1978), filosofo, storico e letterato, continua ad essere riconosciuta e apprezzata. Nuove edizioni e traduzioni delle sue opere, così come libri e articoli specialistici che evidenziano aspetti particolari del pensiero di Gilson, si susseguono senza sosta. Molte istituzioni hanno riconosciuto formalmente l'eredità che Gilson ci ha lasciato. Nel 1978, il Pontifical Institute of Mediaeval Studies di Toronto istituì le *Étienne Gilson Lecture Series*. Nel 1995, nell'ambito delle celebrazioni dell'UNESCO per il centenario di Gilson, l'Institut Catholique di

Parigi fondò una Cattedra di Metafisica, la *Chaire Étienne Gilson*. Più recentemente, nel 1999, è stata costituita, negli Stati Uniti, *The Gilson Society* che, nel 2003, ha pubblicato il suo volume inaugurale, *A Thomistic Tapestry*.

Un riconoscimento è stato conferito anche a Henri Gouhier (1898-1994), amico di Gilson e fra i suoi più famosi studenti. Dal 1941 sino al 1968, Gouhier tenne la cattedra di Storia filosofica del pensiero religioso in Sorbona. Nel 1968, questo filosofo e storico del pensiero francese, esperto del XVII secolo e dell'Illuminismo e filosofo del teatro, entrò nell'*Académie des Sciences morales et politiques*. L'anno dopo la morte di Gilson, Gouhier gli successe all'*Académie française*. Come per Gilson, anche la vasta e impressionante *œuvre* di Gouhier è stata al centro di congressi e seminari[4]; è prevista anche una biografia intellettuale di Henri Gouhier, insieme alla pubblicazione dei suoi articoli.

Gilson e Gouhier hanno intrattenuto un'ampia corrispondenza, personale e professionale, nel corso della loro lunga carriera accademica. Gilson, ad esempio, scriveva quasi tutti i giorni a sua moglie Thérèse quando era lontano da lei. Ha poi corrisposto con filosofi, teologi, studiosi di tutto il mondo, capi religiosi e persino politici. Fra gli amici di Gouhier vi erano Jacques Maritain, Jacques Madaule, Robert Garric, Gabriel Marcel, Vladimir Jankélévitch, Gaston Bachelard, Charles Du Bos, Paul Ricoeur, Jean Starobinski, Jean Mouton e Marc Fumaroli. La lista delle persone con cui Gilson e Gouhier hanno scambiato lettere costituisce un autentico *Who's Who* accademico e internazionale del XX secolo.

Sebbene padre Lawrence Shook, nella sua autorevole biografia, abbia pubblicato alcuni stralci delle lettere di Gilson, solo piccole parti della sua corrispondenza hanno visto sinora la luce. Fra di esse, vi sono le lettere di Gilson a Henri de Lubac, a Jacques Maritain, a padre Marie-Michel Labourdette, a Bruno Nardi[5] e a Marie-Dominique Chenu[6]. Non molto prima della sua morte, avvenuta nel 1994, Gouhier trasmetteva a Géry Prouvost una copia delle lettere che aveva ricevuto da Gilson in un arco di tempo di quasi 50 anni (1919-1966). Quello stesso anno, Prouvost ne pubblicava degli stralci, classificandole secondo nove argomenti ('i momenti principali'): uno di essi era 'Malebranche'[7]. Il resto della corrispondenza di Gouhier è inedito. Le signore Marie-Louise Gouhier e

Cécile Gilson hanno cortesemente acconsentito alla pubblicazione di 31 delle ‘prime’ lettere (29 di Gilson e 2 di Gouhier). L’argomento principale di queste lettere è la tesi di dottorato di Gouhier su Nicolas Malebranche.

Per Gilson e Gouhier, quelli dal 1920 fino alla metà del 1930 furono anni significativi. Dopo la *Licence* del 1905, il *Diplôme d’études supérieures* del 1906 e l’*agrégation* (il concorso nazionale per l’insegnamento nel sistema educativo francese) del 1907, Gilson insegnò dal 1907 al 1913 in diversi licei fuori Parigi. Nel 1913, difese le sue due rivoluzionarie tesi di dottorato (quella principale e supplementare) su René Descartes: la ‘grande’ tesi, *La liberté chez Descartes et la théologie*, e la ‘piccola’ tesi, l’*Index scolastico-cartésien*[8]. All’epoca della formazione universitaria in Sorbona di Gilson e, più tardi, di Gouhier, la filosofia dominante consisteva in un coagulo di razionalismo, positivismo e idealismo. Gilson non condivideva le impressioni negative sulla Sorbona espresse da Charles Péguy e fu per sempre debitore nei confronti del professor Lucien Lévy-Bruhl, ‘grand’uomo e persona onesta’ e ‘sociologo di alto profilo’, per averlo introdotto allo studio di san Tommaso d’Aquino. Lévy-Bruhl, «che non aveva mai aperto un solo scritto di san Tommaso e neppure aveva mai avuto l’intenzione di farlo», raccomandò a Gilson di studiare, nelle sue tesi di dottorato, la formazione scolastica di Descartes. Durante i nove lunghi anni di preparazione delle sue tesi, Gilson imparò due cose: (1) a leggere san Tommaso e (2) a capire come «Descartes avesse invano tentato di risolvere con il suo famoso metodo dei problemi filosofici, la cui posizione corretta è inseparabile dal metodo di san Tommaso d’Aquino»[9].

Gilson disse chiaramente che non era d’accordo con gran parte della metodologia dei suoi professori, con la loro concezione della filosofia e col loro insegnamento, in cui la metafisica era trattata come se non esistesse, ma che li considerava imparziali e gentili. Egli respinse l’ostilità di Émile Durkheim verso la filosofia, ma lo rispettò come studioso e scienziato sociale. Il fatto che Léon Brunschvicg, Victor Delbos e altri avessero salvaguardato «attentamente il loro pensiero filosofico da qualsiasi influenza religiosa» non impedì a Gilson di essere loro amico e di difendere l’istituzione nella quale essi insegnavano. Gilson negava categoricamente di

aver mai provato ‘quella paura nei confronti del pensare’ di cui Péguy accusava la Sorbona dei primi anni del XX secolo[10].

La prima nomina universitaria di Gilson all’Università di Lille gli dette la possibilità di tenere regolari corsi universitari e un corso pubblico su san Tommaso. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale, nell’agosto del 1914, Gilson si arruolò e, l’anno seguente, combatté al fronte di Verdun. Nel febbraio del 1916, a causa dello scoppio di una granata, fu sommerso sotto un enorme cumulo di terra; salvato dall’intervento dei suoi nemici, fu per due anni prigioniero di guerra. In questi due anni, perfezionò l’inglese e il tedesco, apprese fluentemente il russo, studiò san Bonaventura e pubblicò persino un articolo sui giudizi estetici.

Subito dopo la guerra, ritornò a Lille e, il 12 aprile 1919, fu nominato professore di Storia della filosofia all’Università di Strasburgo. Il suo studio ininterrotto di Descartes lo rese ben consapevole della necessità di restituire agli studi medievali quell’importanza che essi avevano perduto nel *curriculum* universitario a vantaggio delle ricerche sull’antichità e il Rinascimento. A Strasburgo, approfondendo l’originalità del pensiero di Descartes, Gilson divenne sempre più convinto del valore altissimo del pensiero pre-cartesiano.

Questa scoperta, che gli fece guadagnare la stima degli studiosi in Francia e all’estero, divenne il tema dominante di molte delle cose che Gilson insegnò o mise per iscritto nei successivi venti anni. Il suo genio consistette nel rompere con il tradizionale approccio al Medio Evo, studiato dal punto di vista del razionalismo francese, del Rinascimento o del tomismo. Gilson studiò il Medio Evo attraverso la consapevolezza che il Medio Evo aveva di se stesso. Così come aveva fatto nello studio di Descartes e delle sue fonti, Gilson andò oltre le fonti, assumendo, di volta in volta, il punto di vista di uno scrittore medievale nei confronti del suo immediato predecessore con lo scopo di vedere quegli uomini nello stesso modo in cui essi vedevano se stessi.

Dal 1921 al 1932, Gilson assunse alcuni incarichi in Sorbona e all’École Pratique des Hautes Études. In questo periodo, portò a termine un’incomparabile edizione del *Discours de la méthode* di Descartes con quattrocento pagine di ‘riflessioni personali’ sulle cento pagine del testo cartesiano. Gilson pubblicò anche una raccolta di saggi fondamentali sul

ruolo del pensiero medievale nella formazione del sistema cartesiano, uno studio in due volumi sulla filosofia nel Medio Evo e opere su san Tommaso, san Bonaventura e sant'Agostino.

Nel 1926, l'*annus mirabilis*, secondo il suo biografo, padre Shook, Gilson visitò per la prima volta il Nordamerica e dominò la scena di due importanti congressi di filosofia: uno nazionale, tenuto in Canada, e uno internazionale, ad Harvard. Tenne anche un corso estivo all'Università della Virginia prima del congresso ad Harvard, dove fu professore invitato di filosofia durante l'autunno successivo e anche nell'autunno del 1927 e 1928. Nei suoi corsi del 1926 ad Harvard e in Virginia, Gilson discusse il pensiero di Malebranche. Nel 1929, decise di trascorrere tre mesi l'anno a Toronto, dove poi fondò il Pontifical Institute of Mediaeval Studies: fu la realizzazione di un sogno, che aveva per la prima volta cullato a Strasburgo. Gli fu offerta la cattedra ad Harvard, ma decise di accettare una proposta da Toronto, perché questa non comportava che egli lasciasse Parigi. Nel 1932, quando fu chiamato al Collège de France, rassegnò le dimissioni dalla Sorbona e dall'École Pratique, ma scelse di mantenere la carica di Direttore di Studi al Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

La fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta furono decisivi per lo sviluppo della sua concezione della filosofia cristiana e per la sua comprensione della filosofia, così come essa si dà all'interno della storia della filosofia. Le più importanti esposizioni pubbliche del suo concetto di filosofia cristiana suscitarono alcune critiche. La prima esposizione ebbe la forma di un dibattito, tenutosi nel 1931 in una riunione della Société française de philosophie, con il famoso storico della filosofia, professor Émile Brehier[11]. La seconda esposizione fu consegnata alle *Gifford Lectures*, che Gilson presentò nel 1931 e 1932 e poi pubblicò col titolo *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Qui Gilson sostenne che: (1) non possiamo spiegare, senza l'esistenza del cristianesimo, l'esistenza storica di alcune filosofie che sono puramente razionali nei loro principi e metodi; (2) queste filosofie sono cristiane in quanto filosofie.

Discutendo con Bréhier, Gilson affermò che la storia della filosofia moderna, da Descartes, Malebranche e Spinoza in poi, non sarebbe stata quello che è stata se non ci fossero stati dei filosofi cristiani. Gilson ebbe occasione di discutere nuovamente di Malebranche nelle *William James*

Lectures, che diede ad Harvard nel 1936 e, successivamente, pubblicò col titolo di *The Unity of Philosophical Experience*. Gilson pensava che le filosofie non esistessero indipendentemente dai filosofi, ma sosteneva altresì che la filosofia consistesse di sequenze di idee necessarie, impersonali, il cui contenuto e le cui relazioni erano indipendenti dai filosofi e dalle loro filosofie. Attraverso il suo esame di varie esperienze – o esperimenti – filosofiche, mise in luce la 'necessità filosofica astratta', il 'determinismo metafisico impersonale' che procede dai primi principi di tutte le autentiche filosofie. Per Gilson, ad esempio, le difficoltà e gli insuccessi della filosofia malebranchiana andavano individuati nel fatto che Malebranche avesse seguito Descartes nel sostituire i principi della metafisica con quelli della matematica.

Gouhier iniziò a interessarsi di filosofia frequentando la scuola superiore ad Auxerre. Conseguito il *Baccalauréat*, fu ammesso al liceo Henri IV a Parigi. Dopo solo quattro mesi, fu chiamato alle armi, nel 1917. Portò con sé il secondo libro de *La Recherche de la vérité*, che aveva trovato in una libreria di Auxerre. Poiché non aveva grande familiarità con Malebranche, è probabile che fu il titolo del libro ad averlo impressionato. Alla fine della guerra, ricominciò i suoi studi e, nel 1919, entrò all'École Normale Supérieure, a Parigi. Sotto la direzione di Bréhier, completò un *mémoire* su «La foi et la raison chez Descartes» per il *Diplôme d'études supérieures*. Nel 1920, mentre Gilson era a Strasburgo, Gouhier gli inviò il suo *mémoire* sotto forma di articolo (Lettera 1). Nell'agosto del 1921, Gouhier superò l'*agrégation*. Dopo poco, a ottobre, i due si incontrarono e Gouhier chiese a Gilson di dirigere la sua tesi di dottorato. Anni dopo, nel 1990, in un'intervista, evocando la loro prima conversazione, Gouhier ricordò come essa avesse preso un tono subito amichevole nel momento stesso in cui aveva detto a Gilson di venire da Auxerre: «Eravamo quasi compatrioti», poiché la famiglia di Gilson aveva una casa a Vermenton[12]. Non molto dopo, nella loro corrispondenza, Gilson cominciò a indirizzarsi a Gouhier come al 'mio caro amico' (Lettera 6).

La proposta di Gilson di studiare Malebranche come ultimo grande scolastico agostiniano (Lettera 2) e l'assenso di Gouhier si rivelarono essere un momento provvidenziale nella storia della ricerca su Malebranche. Si era

creato un *dream team*: due grandi studiosi, l'uno e l'altro tra i migliori della propria generazione, che lavoravano su Descartes e mettevano il loro talento al servizio di una migliore comprensione del pensiero di padre Malebranche, il grande oratoriano del XVII secolo.

La frequentazione di Gilson con Malebranche risale al suo periodo universitario in Sorbona (1904-1907), quando seguiva le lezioni su Malebranche del professor Victor Delbos. Gilson aveva preparato un compito, sotto la forma di un saggio su «La polémique de Malebranche contre Aristote et la philosophie scolastique»[13], che tentava di spiegare il violento rifiuto, da parte di Malebranche, dell'aristotelismo e della Scolastica. Delbos trovò che il saggio mostrasse «intelligenza ed esattezza», ma ritenne che esso non spiegasse affatto l'intensità della polemica di Malebranche contro gli scolastici. Nel 1921, Gilson descriverà Malebranche come uno 'scolastico' nella tradizione agostiniana: questo era il suo pensiero più maturo sul problema che gli era sfuggito nel suo saggio da studente. Anni di studio del pensiero medievale, e dell'agostinismo in particolare, avevano permesso a Gilson di collocare il pensiero di Malebranche in un contesto che offriva un'accurata spiegazione della sua polemica anti-aristotelica e anti-scolastica.

Gli scritti di Gilson e i suoi seminari all'École Pratique coprivano due aree, che raccomandò a Gouhier di esplorare per interpretare adeguatamente il pensiero di Malebranche: (1) l'agostinismo e le sue differenze dal tomismo e (2) la nozione di filosofia cristiana. Gilson era giunto a comprendere che la veemente opposizione di Malebranche nei confronti di Aristotele e dei suoi seguaci scolastici era molto più forte di quella di Descartes proprio perché Malebranche era, a suo modo, uno scolastico – uno scolastico agostiniano – esattamente come san Bonaventura.

L'occasionalismo di Malebranche, col suo rifiuto della realtà e dell'efficacia delle cause seconde, era l'antitesi del mondo creato di san Tommaso, robusto e intrinsecamente causale. Ecco perché Malebranche considerava equivalenti aristotelismo e paganesimo (Lettera 4). Aristotele e i suoi seguaci scolastici accordavano alle creature una natura che, agli occhi di Malebranche, conferiva ad esse troppa autonomia. Gilson espresse questa differenza con chiarezza: «In sant'Agostino, Dio dispensa i suoi doni in modo tale che proprio la non autonomia della natura vincola quest'ultima a

ritornare a lui; in san Tommaso, Dio dispensa i suoi doni attraverso la mediazione di una natura stabile che contiene in se stessa – fatta salva l'esistenza di Dio – la ragione sufficiente di tutte le sue operazioni»[14].

Nel suo *mémoire* su Descartes, Gouhier aveva già studiato l'agostinismo, il tomismo e la filosofia cristiana e aveva le sue idee su come queste categorie andassero adoperate nello studio di Descartes. Sotto la guida di Gilson, Gouhier approfondì la sua conoscenza di questi temi ed espanse il suo *mémoire* in una tesi dottorale presentata all'École Pratique nel 1923. Il lavoro di Gouhier ebbe un ruolo chiave nella modifica cui Gilson sottopose l'interpretazione di Descartes che aveva proposto nella sua tesi del 1913 (Lettere 6-9). Nel 1926, davanti a eminenti accademici, Gouhier difese brillantemente le sue due tesi magistrali per il conseguimento del *doctorat d'état*. Le due tesi interpretavano Malebranche come un filosofo cristiano influenzato da sant'Agostino, che presentava similarità con san Bonaventura e non separava mai la filosofia dalla propria esperienza religiosa. Nella sua 'piccola' tesi, *La vocation de Malebranche*, e nella 'grande' tesi, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*[15], Gouhier utilizzò lo stesso metodo storico-biografico che aveva adottato nel suo precedente studio su Descartes: «La vita di Malebranche è la sua opera; la sua storia è la storia della sua anima». Gouhier si concentrò sulla storia dell'anima di Malebranche e non su concetti impersonali o su una filosofia scissa dalla persona che pensava tali concetti. Il lavoro di Gouhier aggiornava profondamente lo stato dell'arte della storiografia dell'epoca e perciò Gilson lo ritenne capace di penetrare il cuore e la mente di questo grande pensatore del XVII secolo (Lettere 19-22).

Gilson e Gouhier non avevano la medesima comprensione della filosofia o della storia della filosofia. Gilson pensava che la storia della filosofia fosse qualcosa di più delle biografie dei filosofi o della spiegazione delle loro filosofie. La storia della filosofia ripercorreva lo sviluppo della filosofia stessa. Nei suoi scritti, Gilson si aprocciò alla filosofia cristiana di Malebranche dalla prospettiva della propria storia filosofica della filosofia e dell'unità dell'esperienza filosofica. Delineando con precisione le deviazioni di Malebranche dal pensiero di Agostino e la sua incapacità di affrontare con successo i problemi connaturati all'esperienza metafisica di Descartes, Gilson concluse che il pensiero di Malebranche costituiva un

eccellente esempio di filosofia scrupolosamente cristiana e, insieme, filosoficamente inadeguata.

Gouhier, che si considerava uno storico, ebbe sempre difficoltà nel concepire dottrine che sussisterebbero indipendentemente dagli esseri che le pensano. Il metodo storico di Gouhier non consentiva una scissione della vita di Malebranche dal suo pensiero e assunse, sin dall'inizio, la coerenza interna di quel pensiero. Questo metodo presentò la filosofia e l'esperienza religiosa di Malebranche come un tutt'uno e rimase completamente all'interno della visione del mondo di Malebranche. Per Gouhier, la storia della filosofia consisteva di storie delle filosofie, perché non esisteva alcun concetto o essenza di 'filosofia' che fosse condiviso da tutti i filosofi o che trascendesse i filosofi. Solo i filosofi esistevano. Ed essi definivano la filosofia all'interno dell'ambito della propria filosofia. Ne risultava un'interpretazione empatica, e non critica, di Malebranche, nel senso che essa rifiutava di valutare il pensiero di Malebranche da un punto di vista diverso da quello proprio a Malebranche. Gouhier vedeva Malebranche come un classico esempio di un filosofo della realtà che elabora la sua esperienza vissuta del divino.

Gilson e Gouhier non condividevano neppure una stessa visione della filosofia cristiana. Gilson presentava l'influenza del cristianesimo come esterna alla filosofia considerata in se stessa. Vedeva quella cristiana come una filosofia che metteva l'accento sul dogma religioso, in quanto questo costituiva un supporto alla ragione e permetteva alla ragione di «raggiungere una comprensione più piena delle sue verità più profonde». Gouhier adottò qualcosa di più di una semplice posizione agostiniana e sostenne la filosofia cristiana in quanto essa permetteva un'esperienza religiosa interna alla filosofia.

Sia Gilson sia Gouhier impegnarono gran parte della loro carriera filosofica nell'elaborare e nell'affinare il proprio pensiero sulla filosofia cristiana e sul rapporto tra storia e filosofia. E, col tempo, entrambi affinarono la propria interpretazione di Malebranche[16].

Chi ha familiarità con Gilson troverà, nelle sue prime lettere a Gouhier, molti dei temi che caratterizzarono in seguito le sue opere: un grande livello di erudizione, senso dell'umorismo, uno stile decisamente caratteristico e un serio cattolicesimo. Le lettere rivelano aspetti della personalità di Gilson

di cui i primi ad essere al corrente erano i suoi studenti, gli studenti di un insegnante esperto ed esigente nel suo lavoro, che suggeriva libri, che li accompagnava nel lavoro dottorale e nella difesa della tesi, che organizzava seminari a beneficio del loro studio universitario e della loro carriera accademica, che forniva consigli pratici su posti e pubblicazioni. Le lettere, inoltre, fanno intravedere le fasi iniziali di un'amicizia tra studente e professore che maturò in una profonda relazione tra due colleghi e durò più di mezzo secolo.

Le lettere di Gilson, tutte olografe, hanno un caratteristico bell'aspetto. La mia trascrizione è fedele all'originale, tranne nei casi in cui ho aggiunto accenti omessi dall'autore. Le parole e i titoli dei libri sottolineati da Gilson nell'originale sono stati messi in corsivo. Ho uniformato le lettere iniziali di alcune parole (ad esempio, a volte Gilson scriveva "École pratique" e a volte "École Pratique"). Dove necessario, per chiarezza, ho sciolto le abbreviazioni. Le parentesi quadre [] indicano le mie aggiunte editoriali. Ho inserito anche delle note a piè di pagina che identificano persone o argomenti menzionati nelle lettere (ogni volta, alla loro prima occorrenza). Le note a piè di pagina dei testi originali francesi non sono incluse nella traduzione.

Sono grato alla signora Marie-Louise Gouhier, alla signora Cécile Gilson, al signor Bernard Gilson e al Pontifical Institute of Mediaeval Studies per il loro sostegno alla pubblicazione di questa corrispondenza.

Per la loro generosa e immediata assistenza alle mie richieste di materiali di archivio, di ricerca e biografici, tutta la mia riconoscenza va al defunto padre Frederick Black, C.S.B., archivista del St. Michael's College e del Pontifical Institute of Mediaeval Studies dell'Università di Toronto, e alla signorina Evelyn Collins, suo successore; alla signora Judith McManus, capobibliotecaria dell'Università di Georgetown; al signor Kevin O'Hagan, assistente bibliotecario del Northern Virginia Community College; ai professori André Motte e Paul Gochet dell'Università di Liegi; a Mathieu Marion dell'Università di Quebec a Montreal.

Ringrazio la «Revue Thomiste» per l'autorizzazione alla pubblicazione di una delle lettere di Gilson, già edita. I miei ringraziamenti vanno anche al signor Ralph Nordernhold per il montaggio digitale delle fotografie e a Liz

e David Hayes che, sui Monti Appalachi, hanno messo a disposizione l'ambiente ideale che ha unito, in questo progetto, piacere e lavoro.

Ho un profondo debito di gratitudine verso la signora Gouhier; il dottor Michel Florian e padre Amand Maurer, C.S.B.; la dottoressa Francesca Murphy; i professori Peter Redpath e John Catan; il dottor Andrew Tallon; la signorina Anne Sellmansberger; e mia moglie, Anne, per i loro utili commenti sulle bozze del testo.

Ogni errore è da imputare a me.

[1] Maurer 1981, p. 43.

[2] Gilson 1968, p. 240; Gilson 1979, p. 81.

[3] Gouhier 1988, p. 9.

[4] Cfr. Armogathe – Autrand – Deprun 1995; Leduc-Fayette 1999; Sacquin 2002. Gli Atti del colloquio su «Henri Gouhier et le théâtre», tenutosi nel novembre 2002 in Sorbona, non sono stati pubblicati.

[5] De Lubac 1986; Prouvost 1991; Donneaud 1994; Dronke 1998.

[6] Murphy 2005.

[7] Prouvost 1994b.

[8] Gilson 1913 e Gilson 1912. Al tempo di Gilson e Gouhier, la laurea di primo grado, chiamata *Baccalauréat*, costituiva la conclusione dell'istruzione superiore e permetteva agli studenti di entrare all'Università. La *Licence* veniva conferita dopo il completamento di un corso di studio di tre o quattro anni; il *Diplôme d'études univérsitaires* dopo avere superato degli esami di livello superiore e il *Doctorat d'état* dopo il completamento di molti anni di studi accademici avanzati. I dottorati dell'epoca (adesso chiamati abitualmente *Dottorati di ricerca* nei paesi europei) richiedevano due tesi e molto tempo per essere portati a termine, perché i candidati dovevano dimostrarsi come i massimi esperti nelle loro materie di studio. Questi dottorati, adesso, stanno diventando rari e sono generalmente assegnati come lauree onorarie. La vecchia struttura educativa prevedeva anche un dottorato meno esigente del *Doctorat d'état*, che richiedeva uno o due anni di ricerca. Gouhier, sotto la direzione di Gilson, ottenne sia il *Doctorat d'état* sia uno di questi altri dottorati.

[9] Gilson 1941, pp. xiii-xiv; tr. it., p. 21.

[10] Cfr. Gilson 1962, pp. 20-41.

[11] Émile Bréhier (1876-1952) studiò filosofia alla Sorbona con Victor Brochard e Lucien Lévy-Bruhl. Insegnò alle Università di Rennes (1909-1912), Bordeaux (1912-1914, 1919) e Parigi (1919-1946). La sua opera più importante è stata la monumentale *Histoire de la philosophie* (Bréhier 1926-1932).

[12] Belgioioso – M.-L. Gouhier 2015, pp. 17-20; 36-38.

[13] Il saggio di Gilson è riportato nella sua interezza nell'Appendice 1.

[14] Shook 1984, p. 397.

[15] Gouhier 1926a e b.

[16] Per una discussione più ampia di questi argomenti, cfr. Fafara 2003.

LETTERE FRA ÉTIENNE GILSON E HENRI GOUHIER

1

Strasburgo,
7 novembre 1920

Signore,

Vi ringrazio vivamente per l'interessante articolo che mi avete inviato e per tutto ciò che di bello contiene nei miei confronti[1]. Non ho mai studiato da vicino, come voi, la questione dei rapporti fra ragione e fede in Descartes; sta dunque a voi istruirci (a riguardo) e non pretendo assolutamente di dirvi quali siano i difetti del vostro lavoro, benché ve ne siano. Al di là del piacere reale che ho di leggervi, voglio comunicarvi le poche perplessità che il vostro modo di trattare la questione solleva nel mio pensiero.

1. Cercate di definire ciò che ha potuto essere la fede di Descartes. Siete certo che questo problema sia soggetto a una soluzione storica?[2]

Il padre Laberthonnière la considera 'una fede arida'[3]; Espinas la considera la fede di un cavaliere errante[4] e ardente; voi credete che essa sia qualcosa di spontaneo e di connaturato alla sua personalità. Senza dubbio, si dovrebbe distinguere tra periodi, e la sua fede potrebbe essere stata tutto questo, successivamente. Ad ogni modo, i documenti che fanno luce a riguardo mi sembrano molto scarsi; a meno che, ovviamente, non ne apportiate di nuovi all'interno del vostro lavoro. Non dubito della fede di Descartes, ma davvero non so quale sfumatura particolare presentasse. Se dovessi assegnargli un epiteto per salvare la mia vita, ad esempio, direi che fu una sorta di *lealismo*; direi così, e così credo che sia, ma non ne so nulla[5].

2. Non risolviamo il problema mostrando che Descartes concepisce i rapporti tra fede e ragione come li concepiva san Tommaso[6]. Descartes può anche sottoscrivere le formule di san Tommaso o anche riprenderle, ma

resta che il rapporto *storico* fra questi due elementi può essere molto diverso all'interno delle due dottrine. E credo che lo sia. Per i due filosofi, c'è, insieme, accordo e indipendenza dei due elementi; ma, di fatto, la filosofia di san Tommaso mi sembra essere nata nella e per la sua religione, mentre quella di Descartes mi sembra essere nata da preoccupazioni diverse da quelle religiose. Guardate che profonda differenza rispetto, ad esempio, a Malebranche[7].

3. Credo che abbiate assolutamente ragione a insistere sul carattere parziale della storia della filosofia. Su questo punto, sarò più d'accordo con voi che sul resto[8]. Bisogna sperare che le cose cambino.

Se mi permettete un consiglio, vi chiederei di ritornare sulla storia della filosofia medievale al fine di coprire il periodo che va da Descartes a san Tommaso[9]. Dopo di che, tornerete a Descartes; e allora capirete meglio quanto, su questo punto, sia lontano dal Medio Evo, o almeno dal tomismo. Malebranche, al contrario, è a suo modo uno scolastico.

Ma credo che abbiate già troppo da fare per quest'anno.

Ad ogni modo, credetemi, sarò sempre a vostra completa disposizione, se pensate che possa esservi in qualche modo utile.

Ét. Gilson

[1] Gouhier 1930. L'articolo era il suo *mémoire* per il professor Bréhier, pubblicato con un titolo leggermente differente.

[2] Gouhier, durante la sua carriera, giunse a una comprensione più profonda della complessità della questione: «Storia di un'anima […] La formula è paradossale, nella misura in cui c'è forse un'anima dell'anima che sfugge alla storia; soprattutto quando quest'anima vive in presenza di Dio, questa presenza sembra risiedere nel sentimento di un'assenza. Sta qui il grave problema di ogni storia religiosa: quello che è accaduto nell'anima di Paolo lungo il cammino per Damasco sfugge alla storia, ma la storia non sarebbe quella che è stata se nulla fosse accaduto nell'anima di Paolo lungo il cammino per Damasco. Questa è la situazione con cui sarà necessario fare i conti. Nella prospettiva di una biografia intellettuale e spirituale, bisogna riconoscere che, se l'erudizione è necessaria, non è però sufficiente. Per seguire Henri Bremond, fino alla domanda «Chi sono?» o, il che è lo stesso, «Qual è la mia fede?», il critico deve avere la possibilità di leggere in se stesso quello che legge sotto le parole del testo, responsabile non più solo di trasmettere un messaggio, ma di far rivivere ciò che è stato vissuto» (Gouhier 1975).

[3] Padre Lucien Laberthonnière (1860-1932), prete francese dell'Oratorio, professore di filosofia al Collège di Juilly e direttore degli *Annales de philosophie chrétienne* (1905-1913), interpretava Descartes anzitutto come scienziato, uno scienziato che faceva metafisica solo per rendere accettabile

ai credenti la sua scienza. Cfr. Laberthonnière 1935. Laberthonnière partecipò alla discussione della fondamentale tesi di Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (cfr. Gilson 1914).

4 Alfred Espinas (1844-1922) completò il primo *Doctorat d'état*, in sociologia, in Francia ed ebbe un ruolo importante nell'introduzione delle scienze umane nel sistema universitario francese. La tesi di Espinas aveva per oggetto le società animali, con l'intento dichiarato di ricavare delle leggi comuni a tutte le società, non per governarle, ma semplicemente per meglio comprenderle e per dimostrare che la sociologia è possibile. Nel 1982, ottenne la Cattedra di Economia sociale alla Sorbona, che è considerata la prima Cattedra in Scienze sociali in Francia. Si ritirò dall'insegnamento nel 1907. Basandosi sulla legge generale che il prodotto di ogni pensiero umano dipende strettamente dal luogo in cui esso nasce e dalle condizioni in cui sviluppa, Espinas interpretò Descartes come un ardente apologeta della fede cattolica. Gilson fu colpito e influenzato dall'interpretazione di Espinas. Cfr. Espinas 1925; Gilson 1913, p. 134; e Gouhier 1924a, pp. 24-30.

5 Cfr. Gilson 1935b, pp. 235-236.

6 In questo articolo, Gouhier sosteneva che Descartes non si fosse mai posto il problema della relazione tra fede e ragione. Secondo Gouhier, Descartes rimase qui fedele alla dottrina di san Tommaso, sebbene questa assumesse un significato diverso nel pensiero cartesiano. Alcuni interpreti religiosi di Descartes, come padre Laberthonnière, avevano visto la fede di Descartes come un 'espediente', 'solitario e statico', 'freddo' e 'arido' solo perché, erroneamente, avevano interpretato come indifferenza la 'tranquilla sicurezza' e il 'convinto ottimismo' di Descartes. D'altra parte, i razionalisti, condannati dal loro stesso metodo a volgere la storia della filosofia in una filosofia della storia, consideravano Descartes come una tappa gloriosa nella liberazione della ragione dalla fede. Queste interpretazioni non prendevano in considerazione, reinterpretavano o non riuscivano a tenere in conto il carattere e la psicologia di Descartes: «I rapporti che uniranno la sua ragione e la sua fede si instaurano nella sua mente nello stesso tempo in cui il suo pensiero si risveglia […] Questa è meno una teoria che una diposizione d'animo e l'attitudine religiosa di Descartes si spiega con questa specie di partito preso intellettuale» (Gouhier 1920, p. 20). La fede e la ragione non generano mai un'antinomia, nella mente di Descartes, a motivo del suo intenso desiderio di unità, del suo bisogno di chiarezza e della sua passione per l'ordine (*Ibid.*, p. 29).

7 Sotto la direzione di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), professore di Storia della filosofia moderna alla Sorbona, Gilson aveva redatto due tesi dottorali che esploravano le fonti scolastiche del pensiero di Descartes. Questo lo metteva in una condizione privilegiata per supportare Gouhier nel ridurre la distanza fra il Medio Evo, da un lato, e Descartes e i cartesiani, come Malebranche, dall'altro. Gilson condivideva l'interpretazione cartesiana di Lévy-Bruhl. Come Charles Adam (1857-1940), Laberthonnière, Maurice Blondel (1861-1949) e, più tardi, Jacques Maritain (1882-1973), Lévy-Bruhl seguiva Louis Laird (1846-1917) nell'affermare che Descartes subordinava la metafisica alla fisica. Cfr. Gilson 1913, p. 95, n. 1 e Gilson 1914, pp. 219-220.

8 Sebbene Gilson e Gouhier fossero entrambi storici, giunsero a concezioni completamente diverse della storia della filosofia e della stessa filosofia. Nel 1925, Gilson caratterizzava il suo approccio alla filosofia come simile a quello di Gouhier. Gilson era interessato ai filosofi sul piano storico. «Credo, in effetti, che se è importante, in alcuni casi, ridurre gli uomini ad idee, sia molto più importante ancora tentare di comprendere le idee per mezzo degli uomini […] Le idee pure, prese nel loro rigore astratto, sono generalmente inconciliabili e, se ridotti a idee astratte, gli uomini sembrano, per naturale conseguenza, essere o essere stati fra loro inconciliabili. È qui che nascono opposizioni, in certa misura forse fattizie, che, una volta introdotte nella storia, possono durare fino ad oggi» (Lefèvre 1925, pp. 71-72). Quando, in seguito, intraprese il tentativo di chiarire la nozione di filosofia cristiana, Gilson iniziò a guardare a delle 'posizioni pure', che trascendevano il tempo e lo spazio, piuttosto che a filosofi nella loro contingenza. Cfr. Gouhier 1993b, pp. 40-58. Gilson

affermava che i sistemi filosofici risultano condizionati unicamente dalle relazioni necessarie che uniscono le idee l'una con l'altra. Cfr. Gilson 1927 e, in seguito, per la formulazione classica di questa posizione, Gilson 1937a.
Gouhier negava che la filosofia, come tale, avesse esistenza storica. «Lo storico della filosofia inizia ad accorgersi che è impossibile separare la vita intellettuale dalla vita religiosa. Si è creduto troppo a lungo che la ragione potesse sussistere con le proprie forze e la si è studiata come se si fosse sviluppata da sola, ma lo 'splendido isolamento' non è mai riuscito a nessuno; la ragione e la filosofia sono vissute perché hanno attraversato i secoli sulle due ali della poesia e della preghiera. Il compito dello storico è di riannodare i legami che uniscono i concetti ai sentimenti, il sistema all'anima» (Gouhier 1926c, pp. 3-4). Per Gouhier, esistevano solo i filosofi, ed essi definivano la filosofia all'interno della propria filosofia. Ogni definizione di un filosofo, così come della filosofia, è relativa a una particolare filosofia, a un'unica «visione del mondo». Gouhier non amava i termini di 'storia della filosofia' o di 'storia delle idee', a motivo della connotazione intellettualistica che vi era associata. Secondo Gouhier, le «visioni del mondo» inglobavano concetti, ma permeati di sentimenti e immaginazione. Centrale, nel metodo di Gouhier, era l'aspetto biografico, il modo in cui un individuo vedeva il mondo. La storia della filosofia è la storia dei filosofi che hanno creato queste filosofie. Cfr. Gouhier 1978b. Gilson spiegava la differenza tra il modo di scrivere la storia di Gouhier e il proprio dicendo che Gouhier era interessato principalmente «ai filosofi», mentre lui era «interessato soprattutto alla filosofia» (Prouvost 1994b, pp. 476-478).

[9] Gouhier non seguì l'indicazione di Gilson di ridurre la distanza fra Descartes e il Medio Evo. Invece, decise di guardare avanti. Si concentrò sul periodo moderno, che iniziava con Descartes e continuava fino ad Auguste Comte e anche fino a Henri Bergson.

2

Strasburgo, 3, allée de la Robertsbau
17 settembre 1921

Caro Signore,

Permettetemi anzitutto di felicitarmi con voi per il successo all'*agrégation* – chiave della vostra vita intellettuale – e per la buona idea di mettere a frutto l'anno di lavoro che ancora vi resta da passare a Parigi avviando la vostra tesi di dottorato[10].

L'argomento che mi sottoponete è senz'altro interessante, ma comporta due inconvenienti per voi[11].

1. Non vi qualificherà per un insegnamento di Storia della filosofia o, almeno, non *indiscutibilmente*. Vi qualificherà per 'Storia delle idee religiose' e troverete difficilmente una Cattedra.
2. Si tratta di un argomento su cui rischiereste di lavorare per molto tempo senza alcuna certezza di giungere a una conclusione: non sono sicuro che le molteplici ricerche di dettaglio che dovreste affrontare sui libertini vi condurranno a scoperte interessanti; e, per ciò che concerne Descartes, non ci sarebbe alcuna ragione di isolarlo da un movimento molto più vasto di rinascita cattolica, all'interno del quale rischierebbe di trovarsi un po' smarrito.

Va da sé, tuttavia, che se tenete particolarmente all'argomento, potreste tentare a vostro rischio e pericolo. Personalmente, però, vi consiglierei di tenerlo da parte e di osservarne i collegamenti che doveste trovare con i vostri ulteriori studi sulla stessa epoca. Se, in questo modo, lo vedrete emergere nel corso di altre ricerche, nulla vi impedirà di riprenderlo in seguito, senza che abbiate perduto uno o due anni in ricerche avventurose.

Quanto ad argomenti di lavoro su questo periodo, e che siano dei veri argomenti di tesi, ne vedo, e molti, e che possono diventare molto belli. Eccone alcuni su cui potreste riflettere.

1. *Storia dell'averroismo latino dal* XIII *al* XVII *secolo*.

Il libro di Renan è interamente da rifare[12]. Argomento molto vasto; studi talvolta ostici; ma vi porterà a contesti italiani curiosi e mal studiati; conduce al movimento che volevate analizzare.

2. *Gassendi.*

Completamente da riprendere dopo il libro di P.F. Thomas[13], che non è che un resoconto delle opere di Gassendi; ricollocarlo nel suo tempo, fare una storia dello sviluppo delle sue idee; mostrare in lui l'uomo del Rinascimento che Thomas non ha visto. Perché Gassendi, che nel XVII secolo aveva la stessa importanza di Descartes, sia poi uscito di scena. Gassendi e la fisica corpuscolare (sottolineare che Descartes e Gassendi sono due testimoni particolari di questo movimento).

Vi segnalo, inoltre, una redazione manoscritta inedita di un'importante parte del *Syntagma philosophicum*, senza dubbio precedente a quella che è stata data alle stampe. Thomas era al corrente della sua esistenza e non l'ha utilizzata! Si trova presso la Biblioteca municipale di Tours e la biblioteca dell'École ne ha sicuramente notizia. Bib. munic. di Tours, Mssnos. 709-710.

3. *Corrispondenza di Mersenne*.

La pubblicazione è urgente, ma occorrerebbe, prima di tutto, fare una sorta di inventario analitico preparatorio alla pubblicazione. *Eccellente tesi complementare*: vi collocherebbe nel cuore dell'epoca che volete studiare.

4. *Leibniz*.

Leibniz *come filosofo del Rinascimento* e studiato dal punto di vista dell'evoluzione e della formazione del suo pensiero filosofico. Cercate nella tesi di Blanchet il confronto con Campanella[14]: è la chiave di Leibniz, del quale non comprendiamo nulla se ignoriamo che il XVI secolo è durato almeno sino al XVIII (perdonate questo sproposito, ma mi capirete). Anche le preoccupazioni religiose di Leibniz, ben studiate da J. Baruzi[15], risalgono al XVI secolo.

5. *Malebranche*: l'ultimo dei grandi scolastici agostiniani[16].

Il ritorno, nel caso di Malebranche, della battaglia combattuta, nel XIII secolo, tra tomismo aristotelico e agostinismo tradizionale[17]. Troverete lì la chiave di tutti i casi di *modernismo*, fino all'abate Bautain e al padre Laberthonniére inclusi[18].

Non vi indico, sia chiaro, che dei punti di partenza. Tocca a voi riflettervi e individuare, all'interno di ogni questione, l'ambito che più vi converrebbe, sforzandovi di lavorare in profondità piuttosto che in estensione. Inutile aggiungere che sarò sempre a vostra disposizione per parlare con voi di qualsivoglia questione possa interessarvi.

Vi porgo i miei più distinti saluti[19]

Ét. Gilson

[10] Gouhier superò l'*agrégation* nell'agosto 1921, classificandosi primo.

[11] Sebbene non siamo in possesso della lettera in cui proponeva a Gilson il soggetto della sua tesi, Gouhier ne forniva i dettagli nella lettera del 29 settembre 1921 a Jacques Maritain (inedita, si trova nei Maritain Papers): «Avevo proposto a Gilson qualcosa che si avvicinava a ciò di cui avevamo parlato: si trattava di studiare il movimento libertino nel XVII secolo e, a tal fine, di esaminare la fine della Scolastica in Francia, per cui essa, incapace di combattere il nascente libertinismo, cedeva il posto al cartesianismo». È certamente possibile che Gouhier «si fosse rivolto, per il suo argomento di tesi, prima a Maritain che a Gilson, che l'orientò verso un lavoro di storia della filosofia quale via più sicura per 'ottenere una cattedra'» (Chenaux 1997, p. 155). Nella sua lettera a Maritain, Gouhier insisteva su quello che, con ogni probabilità, costituì uno dei fattori decisivi per la scelta dell'argomento, ovvero il commento pragmatico di Gilson sul tema proposto, che avrebbe limitato le possibilità di Gouhier all'insegnamento di Storia delle idee religiose: «Gilson mi ha fatto, tra le altre obiezioni, un'osservazione di cui devo tenere conto per il mio avvenire».

[12] Renan 1852.

[13] Thomas 1889.

[14] L. Blanchet 1920; cfr. Gilson 1921c.

[15] Baruzi 1907.

[16] Le tesi dottorali di Gilson e le sue successive pubblicazioni dimostravano che «la filosofia del XVII secolo, lungi dal venire dopo i Greci, come se nulla ci fosse stato dopo di essi, è inspiegabile, sia nel contenuto sia nella forma, se non si tengono in considerazione, insieme alla rivelazione ebraico-cristiana, i quattordici secoli di teologia che hanno incessantemente tentato di ottenere una qualche comprensione della fede su cui si sono fondati. Quest'uso della ragione all'interno della fede e per la fede, ma che prende infine forma di scienza, è esattamente quello che viene chiamato 'Scolastica'» (Gilson 1962, p. 193).

[17] I due importanti seminari di Gilson all'École Pratique, «Études des textes de saint Augustin relatifs à l'illumination divine» (1921-1922) e «Saint Thomas critique de saint Augustin» (1922-1923) contribuirono molto alla sua successiva interpretazione di Malebranche, molto più adeguata di quella presentata a suo tempo al professor Alfred Victor Delbos (1862-1916). Cfr. Appendice 1, pp. 101-113. Per il riassunto, da parte di Gilson, di questi seminari, cfr. Shook 1984, pp. 395-397.

[18] Il modernismo, movimento religioso sviluppatosi tra la fine del secolo XIX e il secolo XX, tentò di riconciliare il cristianesimo storico con le scoperte della scienza moderna e della filosofia. Questo movimento insisteva sulla natura immanente e non trascendente di Dio e sulla subordinazione del dogma alla prassi. Nel suo insieme, fu influenzato dal pragmatismo di William James (1842-1910),

dall'intuizionismo di Henri Bergson (1859-1941) e dalla filosofia di Maurice Blondel (1861-1949). Tra i maggiori esponenti francesi, vi fu Alfred Loisy (1857-1940). Gilson conosceva bene l'opera di Loisy ed era colpito dalla sua «profonda sincerità e onestà intellettuale» (Gilson 1919a, p. 130). Ordinato prete cattolico romano nel 1879, Loisy fu rimosso nel 1893 dal suo insegnamento all'Institut Catholique di Parigi per le sue idee sul canone del Vecchio Testamento. Nel dicembre 1903, papa Pio X approvò un decreto del Santo Ufficio che collocava cinque opere di Loisy nell'*Index auctorum et librorum prohibitorum*. Loisy fu scomunicato nel 1908 e insegnò all'École des Hautes Études (1900-1904) e al Collège de France (1903-30).
In Inghilterra, George Tyrrell (1861-1909), prete gesuita irlandese, fu rimosso dall'insegnamento ed espulso dall'Ordine gesuita a causa delle sue idee sull'infallibilità papale e di una dottrina che minimizzava l'elemento intellettuale della Rivelazione e, quindi, sembrava contraddire gli insegnamenti del Concilio Vaticano I. Le sue teorie influenzarono, tra gli altri, il laico e famoso allievo francese di Bergson, Édouard Le Roy (1860-1954).
Nella sua Enciclica *Pascendi* (1907), Pio X condannò il modernismo come «sintesi di tutte le eresie». Gilson recensì due dei libri di Loisy (Gilson 1919a e b), mostrò simpatia nei suoi confronti e ritenne che la teologia avrebbe dovuto essere pervasa dalla storia scientifica e dalla speculazione filosofica: «Come san Tommaso, Gilson credeva che la teologia fosse una scienza e sentiva che la forza e l'impulso del pensiero scientifico avrebbero dovuto, in un certo senso, purificare la fede. Alla fine, Gilson divenne critico di Pio X» (Shook 1984, pp. 32 e 115; cfr. anche Boyer de Sainte-Suzanne 1968).
La radicale reazione contro il razionalismo dell'abate Louis Eugène Bautain (1796-1867) fece di questi uno dei principali rappresentanti del fideismo. Bautain sosteneva la tesi agostiniana per cui la «filosofia, che è lo studio della saggezza, non è altro che religione». Dopo essersi umilmente sottomesso alla censura di Roma, morì in comunione con la Chiesa. Per l'interpretazione gilsoniana di Bautain, cfr. Gilson, Langan, e Maurer 1966, pp. 222-226. A un certo punto, sostenendo che le filosofie cattoliche, come quella di Bautain, erano inferiori a quella di san Tommaso e alle filosofie secolari del suo tempo, Gilson raccomandò di cancellare la sezione sui tradizionalisti francesi che aveva preparato per la collettanea *Recent Philosophy* (*Ibid.*). Ne seguì una disputa con il suo amico e collega Anton Pegis (1905-1978), su cui cfr. Shook 1984, pp. 356-358.
Sebbene apprezzasse l'alto livello dell'interpretazione di Laberthonnière – «le analisi più notevoli che siano mai state dedicate a Descartes» –, la sua incomprensione della teologia tradizionale e il fraintendimento del tomismo preoccupavano Gilson. Gouhier considerava decisiva gran parte dell'opera di Laberthonnière su Descartes, ma non era d'accordo con la tesi fondamentale del libro, ossia la definizione del Dio cristiano. Sia Gilson (1935j) sia Gouhier (1935-36) ne recensirono gli *Études sur Descartes*. L'opinione di Gilson era che il suo amico, l'abate Laberthonnière, nonostante i suoi errori filosofici, meritasse tutt'al più un benevolo rimprovero da parte della Chiesa e non la messa all'*Index* dei suoi libri, «seguita dalla crudele interdizione all'insegnamento e alla pubblicazione» (Gilson 1962, p. 56). Per l'impressione suscitata da Laberthonnière e dagli oratoriani su un contemporaneo di Gilson, che frequentava il liceo classico a Juilly e la cui famiglia Laberthonnière visitava regolarmente, cfr. Fumet 1978, pp. 18-26.
[19] Le formule di chiusura francesi sono tradotte in italiano liberamente e seguendo il criterio dell'uniformità stilistica.

3

Strasburgo,
26 settembre 1921

Caro Signore,

Temo di aver dimenticato, scrivendovi, uno dei punti di partenza più interessanti per lo studio dell'inizio del XVII secolo.

Mi sono spesso domandato quando e dove cominciasse il movimento agostiniano che passa attraverso Descartes e fiorisce con Ambrosius Victor e Malebranche[20]. Questo movimento meriterebbe di essere studiato in se stesso; passa attraverso grandi uomini e credo che alcune delle vostre questioni vi troverebbero risposta.

Vi porgo i miei più distinti saluti

Ét. Gilson

[20] Malebranche citava passi di sant'Agostino dall'edizione del 1667 della *Philosophia cristiana* dell'oratoriano cartesiano André Martin (1621-1695, pseud. Ambrosius Victor). Gouhier discusse autorevolmente sia l'influenza esercitata dalla raccolta di testi di Martin sul pensiero di Malebranche sia una collazione di passi di sant'Agostino, citati o menzionati da Malebranche. Cfr. Gouhier 1926b, pp. 279-311; 411-420; 78-79; cfr. anche Gouhier 1978a, pp. 284-293.

4

Strasburgo
27 settembre 1921

Caro Signore,

Non mi importunate assolutamente, anzi, e spero davvero che avremo l’occasione di parlare dell’argomento che vi interessa nel corso del prossimo anno scolastico. La mia nomina non ci sarà che alla fine del mese di ottobre, ma sembra che ci sarà senz’altro[21]; saremo più veloci parlando che scrivendo. Nell’attesa, ecco ciò che penso delle questioni che mi ponete.

1. Il libro di Blampignon[22] è intelligente ed è stato lui a fornire a Ollé-Laprune il suo punto di partenza.

2. Il libro di Ollé-Laprune, per certi aspetti datato, resta notevole[23], e credo che nel fondo abbia visto giusto su Malebranche. Inoltre, tra le mani di M.D. Roustan, credo si trovi un Malebranche inedito di Delbos[24], che completa senz’altro i due volumi d’Ollé-Laprune. Il libro di Henri Joly è assolutamente irrilevante[25]. Ma Ollé-Laprune e Delbos bastano a che non pensiate di fare una tesi puramente e semplicemente su Malebranche.

3. Occorrerebbe partire, dunque, proprio da Malebranche quale caso privilegiato della rinascita agostiniana. Anche in questo caso, avete davanti a voi Blampignon e Ollé-Laprune: quest’ultimo, in particolare (tomo I, prima parte, cap. 1), ha segnalato la maggior parte degli antecedenti agostiniani di Malebranche, ma questo suo capitolo, molto lungimirante, non fornisce che delle indicazioni e vi mostrerà molto precisamente in quali direzioni si potranno orientare le vostre prime ricerche. In particolare, il punto debole di Ollé-Laprune sta nel fatto che ignora il Medio Evo; non vede, malgrado le citazioni di san Tommaso, che Malebranche, proprio perché agostiniano, è un antitomista; si tratta di una Scolastica di tipo

agostiniano, esattamente come nel caso di Bonaventura[26]. L'interesse di Malebranche sta nel fatto che, contrariamente a Descartes, egli resuscita, in pieno XVII secolo, l'agostinismo del XIII secolo: si tratta di un episodio all'interno di una battaglia secolare, e che dura ancora, tra due orientamenti scolastici differenti. Una volta che avrete studiato gli agostiniani del XIII secolo, sarete sorpreso di vedere a che punto Malebranche non è che uno di loro e, in quel momento, potrete *interpretare*, dare un senso preciso e dimostrabile storicamente a tanti aspetti della sua dottrina che sono *conosciuti*, ma *incompresi*.

Esempi: Ollé-Laprune dice: è 'una filosofia religiosa'. È vero, ma è vago. Esattamente: è 'la *Saggezza* agostiniana', ovvero: la fede che cerca l'intelligenza. (Su questo punto, Malebranche *copia* l'agostiniano sant'Anselmo.)

La critica dell'aristotelismo da parte di Malebranche è quella di tutti gli agostiniani per i quali aritotelismo = paganesimo.

Troverete molte altre cose cercando in questa direzione. Ambrosius Victor deve essere una fonte inesauribile di confronti[27]. Ma, per collocare precisamente Malebranche nella storia, occorre determinare lo sviluppo del movimento agostiniano, le sue ragioni d'essere, se possibile, e il suo vero significato. È la falsa idea di una rottura tra il XVII secolo e il Medio Evo che ci rende inintelligibile un uomo come Malebranche e credo che meriterebbe di essere scritta la storia della filosofia agostiniana in Francia nel XVII secolo o, almeno, di quella parte di questo movimento che condiziona immediatamente Malebranche.

È il signor D. Roustan il responsabile dell'edizione di Malebranche[28]. Il suo lavoro è molto avanzato, ma non so esattamente a che punto sia la questione 'stampa'.

Vi porgo miei più distinti saluti

Ét. Gilson

[21] Gilson accettò l'invito a rimpiazzare François-Joseph Picavet [1851-1921], *chargé de cours* di filosofia medievale all'Università di Parigi, morto improvvisamente ad aprile: «La nomina ufficiale di Gilson, da parte del Ministero, alla Facoltà di Lettere dell'Università di Parigi era datata 16 novembre 1921. Un mese più tardi, seguì un'ulteriore nomina all'École Pratique des Hautes Études;

le conferenze all'École, che si erano interrotte durante gli anni di guerra, furono riprogrammate per l'aprile del 1922» (Shook 1984, p. 103).

22 Cfr. Blampignon 1862-62. Nonostante i limiti della sua opera – «molte riflessioni, qualche giudizio inesatto, nessuna conclusione pratica, ma un vago razionalismo» – le scoperte paleografiche dell'abate Èmile-Antoine Blampignon (1830-1908) sfociarono in una ricca serie di pubblicazioni su Malebranche «delle quali ancora ci nutriamo». Cfr. Easton, Lennon, e Sebba 1992, p. 58, n. 253. Cfr. anche Robinet 1967, p. 334.

23 Cfr. Ollé-Laprune 1870. Studiosi contemporanei condividono il giudizio positivo sull'opera di Léon Ollé-Laprune (1839-1898), considerandolo come il «miglior lavoro su Malebranche del XIX secolo, ancora letto e discusso» (Easton, Lennon, e Sebba 1992, p. 136).

24 Dopo la sua morte, gli articoli di filosofia di Delbos non furono affidati a Désiré Roustan (1873-1941), ma al suo amico Maurice Blondel. Cfr. Delbos 1924, pp. ix-xiv e *infra*, pp. 126-127, n. 37.

25 Cfr. Joly 1901. Joly (1839-1925) insegnò alla Sorbona e al Collège de France. Nel 1903 divenne membro dell'Académie des Sciences morales et politiques. Il giudizio di Gilson sull'opera di Joly era condiviso anche da altri: «Non sembra che Joly abbia gusto per la metafisica, perché la sua analisi, estremamente coscienziosa, è anche estremamente fredda: non si avverte né l'entusiasmo per un'opera che si vuole far propria ripensandola, né la resistenza appassionata verso una dottrina che non si può adottare. Per questo, consideriamo la lettura di questo capitolo [sulla metafisica di Malebranche] come pericolosa per chi non abbia una conoscenza di prima mano di Malebranche; non può che dissuadere, di fatto, dall'idea di affrontare uno studio diretto del grande meditativo» (Lechalas 1900-1901, p. 623). «Joly sorvola volontariamente su certe dottrine che a lui sembrano pericolose. Chiunque abbia un minimo di familiarità col pensiero di Malebranche resterà sbalordito nel veder trattare in questa maniera teorie tanto importanti come la visione in Dio e le cause occasionali […] Termineremo queste note con un augurio: possa Malebranche finalmente trovare uno storico del suo pensiero che sappia esserne penetrato in profondità e in profondità amarlo, così da presentarne un'analisi fedele, appassionata e comunicativa» (Sayer 1901-02, pp. 593 e 596). Le opere di Gouhier su Malebranche realizzeranno l'auspicio di Sayer.

26 L'interesse di Gilson verso san Bonaventura iniziò durante i suoi giorni da studente alla Sorbona. Continuò a leggerlo mentre era prigioniero nel campo di prigionia dell'esercito, La Courtine. I suoi seminari all'École Pratique, che si focalizzavano sul pensiero tomistico e sulla tradizione agostiniana, approfondirono la sua comprensione di san Bonaventura e sfociarono in un libro (Gilson 1924a). Per i dettagli bibliografici sui seminari di Gilson all'École Pratique, cfr. Edie 1959, pp. 18-34.

27 Cfr. *supra*, p. 33, n. 20.

28 Il progetto di Roustan, iniziato da Lucien Lévy-Bruhl, aveva quale supervisore il vecchio professore e amico di Gilson, Victor Delbos. La guerra impedì che quest'edizione, in sedici volumi, delle opere di Malebranche potesse essere portata a termine. Cfr. Roustan 1938a e 1938b; cfr. anche Gouhier 1938b. Per il ruolo attributo da Gouhier a Roustan nel progetto di pubblicazione, nel 1956, da parte del Centre National de la Recherche Scientifique, di un'edizione definitiva di tutti i testi di Malebranche, cfr. Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. i-iv. Dopo la pubblicazione delle opere complete, ci fu un'esplosione di interesse verso Malebranche in Francia e in altri paesi. La *renaissance malebranchiste* è stata supportata dalle traduzioni inglesi delle opere malebranchiane. Cfr. Malebranche 1980, p. xxix.

5

[Note non datate di Gilson, annesse a una sua lettera a Gouhier, spedita durante le prime fasi del lavoro su Malebranche][29]

A tal proposito farò osservare:

1. Che, se la *filosofia* consiste nella *metafisica*, Malebranche non avrebbe da apprenderla da Descartes e non la apprenderà mai da lui; poiché prende la sua da sant'Agostino.
2. Il Malebranche *agostiniano* è in stato di quiete; in quanto tale, non filosofa. Quando filosoferà? Quando avrà incontrato la fisica cartesiana dell'estensione e del movimento.
3. Una volta incontrata, diviene filosofo, poiché il suo equilibrio interiore è spezzato; lo troverà quando avrà completato la metafisica di Agostino attraverso la fisica di Descartes.
4. Mi sembra dunque che sia stato proprio il rigoroso meccanicismo del *Traité de l'Homme* a mettere in moto la sua attività filosofica personale.
5. Posta così, la premessa in questione è da mettere in primo piano, perché essa formula questo meccanicismo con un rigore tale che invita all'occasionalismo[30].

[29] Non è chiaro quale delle prime lettere di Gilson a Gouhier contenesse queste 'osservazioni'.

[30] Gouhier sviluppò magistralmente questi punti nel suo dettagliato esame della 'conversione di Malebranche alla filosofia'. Nel 1664, mentre passeggiava in rue St. Jacques, Malebranche si imbatté in una copia de *L'Homme* su una bancarella. Scoprì in Descartes una filosofia che gli permise di capire meglio la verità cristiana che stava vivendo. Il 20 settembre dello stesso anno in cui aveva scoperto *L'Homme*, e quattro anni prima di entrare nell'Oratorio, Malebranche fu ordinato prete. Per questo motivo, la sua vocazione religiosa ha preceduto quella filosofica e, senza dubbio, l'ha guidata e l'ha diretta.
Nell'edizione postuma de *L'Homme*, che è quella che lesse Malebranche, una prefazione di Clerselier si diffondeva sull'accordo tra l'opera cartesiana e il pensiero di sant'Agostino: le note di La Forge lodavano l'opera per avere distrutto il verbalismo scolastico e la prefazione di Schuyl concludeva che Descartes, mentre dimostrava invincibilmente agli atei la spiritualità dell'anima e l'esistenza di Dio,

dimostrava anche l'assoluta dipendenza delle creature dal creatore e conservatore della loro esistenza. Questo fornì lo stimolo a Malebranche per sviluppare una filosofia cristiana che, secondo Gouhier, aveva come tema essenziale 'la gloria di Dio'. Liberando il mondo dalle forme sostanziali e da tutte le altre piccole entità che, secondo Malebranche, svilivano il mistero della causalità, la nuova fisica lasciava in piedi un solo agente, una sola causa efficiente, proprio come nel cristianesimo. La nuova fisica forniva i mezzi per rovesciare gli dei pagani e lasciare l'uomo alla presenza di un solo Dio. Il principio delle cause occasionali permetteva la vittoria dello spirito cristiano sull'intelligenza pagana. Cfr. Gouhier 1926b, pp. 7-8; 49-79. *L'Homme* di Descartes scosse Malebranche al punto che, a volte, era costretto a interrompere la lettura del libro per le palpitazioni al cuore. Gilson citava l'esperienza di Malebranche come un classico esempio di piacere intellettuale. Cfr. Gilson 1965a, pp. 23-24.

6

6, Rue Ponthierry, Melun (S- et- M)
28 luglio 1922

Mio caro amico,

Mi felicito moltissimo per la vostra nomina alla fondazione Thiers[31], tanto più che non la dovete che a voi. Se le vostre pubblicazioni non fossero state ritenute sufficienti, quali altre lo sarebbero state[32]? Sono anche felice che riusciate a vedere le linee direttrici della vostra tesi e, con la vostra nuova posizione, potrete lavorarci molto attivamente. Sapete che, a mio avviso, una tesi non deve richiedere troppo tempo; non è un 'Lebenswerk' ['Opera della vita']. Quanto a un diploma all'École Pratique des Hautes Études, anche questa è un'idea eccellente e credo anche che potreste ricavarne interesse a conseguirlo; è un ambiente non ancora tanto vivo come potrebbe essere, ma lo diverrà, e ho potuto constatare, in molti casi, che si tratta ormai di una forza più considerevole di quanto si pensi. Ho fatto inserire, quale titolo per una delle mie due conferenze: *Descartes et la pensée religieuse de son temps*. L'ho fatto con la speranza che sarete ancora a Parigi. Vi sarei riconoscente se voleste aprire questa serie di conferenze con tre o quattro lezioni (il termine è in realtà improprio) in cui ci esporrete la vostra concezione dei rapporti fra ragione e fede in Descartes in base alle vostre precedenti ricerche. È inutile impegnarsi a dire qualcosa di nuovo sulla questione; lo tenteremo in seguito insieme, se non vi dispiace[33]. Credo, d'altra parte, che potrete trasformare il lavoro per il diploma in un lavoro per gli Hautes Études, a meno che, sia chiaro, non individuiate un altro argomento[34]. (La vostra nota nella *Revue de métaphysique* era davvero piacevole; è stupefacente che nessuno si sia reso conto che Descartes fosse un *conservatore*)[35]. Vi riparlerò di questo al mio rientro, poiché sono in partenza. Da buon discepolo di Descartes, chiudo i libri per cinque o sei

settimane per leggere il libro del mondo e per rigenerarmi attraverso l'azione. Parto quasi certamente il 12 di agosto per raggiungere le regioni affamate della Russia; spero che, rientrando, la mia testimonianza possa permettere di salvare qualche sfortunato, magari anche qualche migliaio. Conto di occuparmi soprattutto dei bambini e degli intellettuali; preferisco questo che annoiarmi un mese al mare[36].

É. Gilson, Toronto, 1929

H. Gouhier alla Fondazione Thiers

Vi ringrazio di avermi inviato la lista dell'*agrégation*; vi ho visto con piacere molti nomi e spero che questi resteranno sulla lista definitiva.

Vi porgo, caro amico, i miei più distinti saluti

Ét. Gilson

[31] Gouhier fu *pensionnaire* della Fondation Thiers dal 1922 al 1925. La sede della Fondazione si trovava in un palazzo privato, costruito nel 1892 come monumento commemorativo per Adolphe Thiers, presidente della Repubblica francese. La Fondazione forniva alloggio e finanziamento ad

alcuni tra i più brillanti studenti di Francia. Nei primi anni del 1990, fu trasformata in un hotel residenziale di lusso.

[32] Gouhier aveva due titoli prestigiosi. Fu studente dell'École Normale Supérieure, ovvero *normalien*, dal 1919 al 1922. Inoltre, fu *agrégé*, avendo superato l'*agrégation* in filosofia nel 1921 (cfr. *supra*, pp. 16 e 29).

[33] Nel corso della prima parte del seminario di Gilson, Gouhier raccolse, classificò e interpretò testi di Descartes sull'argomento della fede e della ragione. Gouhier approntò poi una biografia intellettuale di Descartes alla luce delle sue preoccupazioni metafisiche, scientifiche e apologetiche e la presentò come tesi dottorale. Cfr. Gilson 1923a. L'École Pratique des Hautes Études, dove Gilson insegnò, era stata destinata dai suoi fondatori ad essere una specie di scuola di teologia laica. La Facoltà di Teologia della Sorbona, rivitalizzata dopo la Rivoluzione francese dalla riforma universitaria di Napoleone I, scomparve con la legge del 21 marzo 1885 che laicizzava l'istruzione superiore. Al suo posto, un anno più tardi, il 30 gennaio 1886, nacque la quinta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, dedicata allo studio delle Scienze religiose. Cfr. Marchand-Thébault 1973, pp. 92-96. La quinta sezione dell'École Pratique non era ben vista dalla Facoltà ecclesiastica dell'Institut Catholique, un bastione del tomismo clericale non aggiornato sugli sviluppi del pensiero dell'epoca. Cfr. Thieulloy 2005, p. 50.

[34] Gouhier ricevette il *Diplôme d'École Pratique des Hautes Études* in *Sciences religieuses* nel 1923 e dedicò la sua tesi (Gouhier 1924a) a Gilson. Nella prefazione alla seconda edizione, Gouhier fornì un resoconto della storia della sua tesi.

[35] Cfr. Gouhier 1922. Il 2 ottobre 1793, la Convention nationale ordinò che le spoglie di Descartes fossero trasferite al Pantheon. Tre anni più tardi, a causa delle politiche dell'epoca, il decreto, non applicato, fu revocato. Cfr. anche Rodis-Lewis 1984, pp. 96-98.

[36] Gilson era legato all'*Association to Russian Children*, un programma privato formato da professionisti che lavoravano a Parigi in cooperazione col *Nansen Committee of the League of Nations*. Gilson fu coinvolto in questa missione poiché parlava russo. Cfr. Shook 1984, pp. 109-111. Durante il soggiorno in Russia, Gilson fece un'esperienza profonda dell'universalità della Chiesa cattolica. Cfr. Gilson 1957.

7

[cartolina]
21 ottobre 1922

Mio caro amico,

Riparleremo di tale questione alla prima occasione. Tuttavia, la mia impressione è che sarebbe meglio eliminare la questione storica, ossia il II, 3, e attenersi alla ricostruzione dottrinale di cui mi indicate le grandi linee. Questo II, 3 costituirebbe in realtà una o più tesi ancora: ve ne resterà abbastanza per una «Philosophie chrétienne de Malebranche» e la vostra tesi avrà un'unità perfetta. Ho inserito alle Hautes Études un titolo vago, *Descartes et la pensée religieuse de son temps*, che ci darà un certo margine di libertà. Farò una conferenza introduttiva e vi darò la parola per tre o quattro conferenze, come vorrete; in seguito, riprenderemo insieme la questione. Credo che dobbiate decisamente eliminare *Les origines de la philosophie chrétienne*, argomento vastissimo, e passare da *Foi et raison* a *La gloire de Dieu*[37].

Cordialmente,

Ét. Gilson

[37] Sebbene le lettere di Gilson contengano dati insufficienti per determinare esattamente l'esito della sua raccomandazione sulla struttura della tesi di Gouhier, le versioni pubblicate sembrano aver recepito le indicazioni di Gilson. Cfr. Gouhier 1926b, che dedicava un intero capitolo a «Le principe de la philosophie chrétienne» e un altro a «La notion de 'Philosophie chrétienne'». Analogamente, l'intera prima parte della sua 'grande thèse' (Gouhier 1926a) discuteva «La gloire de Dieu».

8

[cartolina]
Revue d'histoire franciscaine
17 aprile 1924

Mio caro amico,

Il vostro libro è molto bello e, dal momento che è un buon libro, non vedo quale altro successo augurargli[38]. Ne avete organizzato molto bene le recensioni, sareste un eccellente Presidente del Consiglio[39]. Per l'Inghilterra, fate inviare una copia a «Mind» e un'altra all'«Hibbert Journal». Per l'Italia, un esemplare alla «Critica» e un altro alla «Rivista di Filosofia neo-scolastica». Poi, attendiamo. Questi due Paesi sono peraltro un po' curiosi, soprattutto l'Inghilterra[40]. Riposatevi e, se la visione in Dio vi si oppone, aggiustate la vostra trattazione; forse, ha *molti* significati e soddisfa molteplici funzioni. Parto mercoledì mattina.

A presto, in maggio. Con la mia amicizia

Ét. Gilson

[38] Il riferimento è a *La pensée réligieuse de Descartes* di Gouhier, pubblicato nel 1924.

[39] La Terza Repubblica di Francia (1871-1940) aveva 87 Primi Ministri. Il Presidente del Consiglio e il Primo Ministro erano la stessa persona. Gilson, molto umoristicamente, affermò che le capacità di Gouhier gli avrebbero permesso di «governare il Paese».

[40] Per i dettagli sulle recensioni del libro di Gouhier, comprese quelle apparse in Inghilterra e in Italia, cfr. Sebba 1964, pp. 36-37, n. 168. Sebba riconosceva di essere debitore verso Gouhier – uno dei tre Cartesiani con la lettera G – Gilson, Gouhier, Gueroult (*Ibid.*, pp. x, xiv).

9

23 maggio 1924
[cartolina]
Revue d'histoire franciscaine

Mio caro amico,

Credo che fareste cosa saggia se riservaste tutto il prossimo anno alla tesi[41], a meno che non desideriate tenere un corso e non ne traiate beneficio. Ma mi sembra più opportuno che vi concentriate sulla redazione della tesi. Cercherò un'occasione per incontrarvi, quando avrò ripreso regolarmente le mie attività, per parlare con voi di tutto questo; ma sentitevi libero. È ovvio che sono felice di vedervi ricercare la precisione nel lavoro; prevenire è meglio che curare.

A presto e con affetto

Ét. Gilson

Stavo pensando che, se poteste venire martedì prossimo, al 91 di Boulevard Port-Royal, alle 20.15, mi troverete di sicuro, e mi fareste probabilmente un favore.

41 Per il *Doctorat d'état.*

10

[cartolina]
15 giugno 1924

Mio caro amico,

Non trovo assolutamente nulla da modificare nelle pagine che mi avete consegnato. Tutta questa conclusione va molto bene. La riunione durante la quale depositerò la vostra tesi[42] avrà luogo mercoledì prossimo 20 giugno, alle 16.40; non dovrete fare altro che essere lì verso quell'ora; può darsi che io arrivi con un quarto d'ora di ritardo. Preparate una lettera per il Presidente dell'École Pratique des Hautes Études, sezione di Scienze religiose, chiedendo l'autorizzazione a fare un corso a contratto l'anno prossimo, associato al mio insegnamento e in accordo con me, e indicando l'argomento (la parola 'religioso' vi dovrà, naturalmente, rientrare)[43].

M. McKeon ha dato un'*eccellente* spiegazione di Malebranche[44]. Con la mia più sincera amicizia

Ét. Gilson

[42] Per il *Doctorat d'état.*

[43] Durante l'anno accademico 1923-1924, Gilson fece in modo che Gouhier tenesse una serie di conferenze all'École Pratique su «La vision en Dieu chez Malebranche et ses sources théologiques». Gouhier dedicò il primo semestre a un'analisi dei testi, il secondo a uno studio sulle fonti di Malebranche. Cfr. Gilson 1924f. Durante l'anno accademico 1924-1925, Gilson diede due corsi: «Études sur la doctrine d'Albert le Grand» e «Études sur la philosophie de Duns Scot». Non ho trovato riferimenti a un corso dato da Gouhier in quell'anno (Gilson 1925d e Gilson 1925e).

[44] L'intervento di Richard McKeon (1900-1985) si tenne probabilmente durante le conferenze di Gouhier su Malebranche (Gilson 1924f). McKeon nacque a Union Hill, in New Jersey. Dopo un periodo in Marina durante la Prima guerra mondiale, tornò al lavoro accademico presso la Columbia University nel 1919 e completò un M.A. in Filosofia nel 1919. Durante un soggiorno a Parigi dal 1922 al 1925, lavorò sotto la guida di Léon Robin e di Brunschvigc e «studiò Descartes, Malebranche e la filosofia medievale con Gilson». Sia McKeon sia Gouhier frequentavano regolarmente i seminari di Gilson. Sotto la direzione di Gilson, McKeon scrisse una tesi per il *Diplôme d'études supérieures* sul problema degli universali nella filosofia del XII secolo. Sempre a Parigi, McKeon acquisì il gusto

per la ‘filosofia perenne’. «Apprese da Gilson a tracciare i modelli base e l’unità del pensiero filosofico attraverso la diversità dei sistemi filosofici e delle loro espressioni» (R. McKeon 1990, pp. 6-9), anche se più tardi criticò l’approccio di Gilson alle ‘dottrine’ del Medio Evo trovando in esse poco che fosse «direttamente attinente ai problemi moderni» (R. McKeon 1936).
Nel luglio 1926, quando Gilson arrivò a New York per la prima volta e visitò la Columbia University, aveva con lui una lettera di presentazione da parte di McKeon (Shook 1984, p. 140). McKeon completò il suo Ph.D. nel 1928 e cominciò a insegnare Storia della filosofia alla Columbia. Nel 1935, fu chiamato all’Università di Chicago per volere del suo Rettore, Robert Maynard Hutchins, che era stato presentato a McKeon dal comune amico Mortimer J. Adler. McKeon vi insegnò sino al suo pensionamento nel 1974. Era l’amico americano di Gilson di più lunga data e, per questo motivo, divenne il «decano degli studenti nord-americani di Gilson»; cenava con lui ogni volta che gli era possibile e visitavano insieme le banchine portuali di New York quando Gilson arrivava dalla Francia o salpava per ritornarci. Cfr. Shook 1984, pp. 107, 140, 147, 231, 263, 311.
Gilson e McKeon corrisposero durante le loro lunghe carriere. Nelle sue lettere a McKeon, Gilson commentò la tesi dottorale di McKeon su Spinoza, gli fornì consigli per un’antologia di testi medievali e suggerimenti per la traduzione di passi specifici, discusse giocando a tennis con gli studenti ad Harvard, insistette affinché i McKeon usufruissero del suo appartamento e della sua biblioteca, quando McKeon tornò a Parigi nel 1951 con una borsa di studio Fulbright, e disse di avere letto quasi tutte le opere di McKeon. Cfr., a tal proposito, i *Richard McKeon Papers* (plico 36, fascicolo 11 e plico 76, fascicolo 23). Quando, nel 1928, Gilson rassegnò le dimissioni da Harvard per andare a Toronto, si raccomandò che fosse McKeon a sostituirlo. In una lettera del 3 marzo 1928 a Ralph Barton Perry (1876-1957), professore di Filosofia ad Harvard, Gilson scrisse che «se il nostro Dipartimento di Filosofia decidesse di assicurarsi Richard McKeon, tutto quello che io ho fatto ad Harvard verrebbe fatto, ed anche meglio, dal mio giovane amico e ‘alter ego’» (Perry Correspondence). McKeon dedicò la sua opera *Thought, Action and Passion* «ad Étienne Gilson, che ha esplorato, come pochi filosofi hanno fatto, i sottili legami che uniscono poesia, filosofia e storia nei vari significati e valori che gli uomini hanno trovato nella speculazione e cercato nell’azione» (R. McKeon 1954).

11

28 giugno 1924
«Revue d'histoire franciscaine»

Mio caro amico,

Vi porgo le mie congratulazioni per il bello e piacevole successo che avete ottenuto[45]. Ne sono, lasciatevelo dire, molto soddisfatto, e credo che non sia che l'inizio. Se martedì avete qualche minuto da perdere, intorno alle 16.00, potrete incontrarmi all'ufficio della libreria Vrin (alla succursale della Rue St. Jacques; ex-Mulot)[46]. Mi piacerebbe stabilire con voi il titolo provvisorio delle vostre tesi per annunciarle nel catalogo della collana che abbiamo in preparazione. È il momento di trasmetterli, e ho preso anche l'iniziativa, proponendo, con riserva:

1. *Biographie intellectuelle du P. Malebranche, de l'Oratoire*
2. *La Philosophie de Malebranche et son inspiration religieuse*

Ne riparleremo di nuovo, se avrete tempo.

A presto, spero, e con amicizia

Ét. Gilson

[45] Nel 1924, l'Accademia francese premiò *La pensée religieuse de Descartes* di Gouhier col *Prix Trubert*.

[46] Gilson intrattenne un rapporto molto stretto con Joseph Vrin, che divenne suo amico, consigliere ed editore. Cfr. Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, p. 76. A causa delle differenze di carattere e della continua revisione, da parte di Gilson, dei manoscritti, Vrin si riferiva scherzosamente a Gilson come a '*mon calvaire*'. L'improvvisa morte di Vrin, nel 1957, fu molto difficile da accettare per Gilson: «Le loro carriere erano iniziate insieme e il loro affetto reciproco aveva resistito alle prove di quaranta anni» (Shook 1984, pp. 335, 112-113, 139).

12

6, Rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
9 ottobre 1924

Mio caro amico,

Grazie per il disturbo che ancora vi prendete a causa mia; ecco un'amicizia che finisce per costarvi cara[47]. Ho fatto un abbonamento (senza maggiorazioni) a «La vie catholique», poiché credo che questa rivista risponda a un bisogno reale, e non ho molto da rimproverare ad essa, per il momento, se non un editoriale troppo rigido, soprattutto per un primo numero. Non speravo di essere presentato ai suoi lettori così velocemente e, soprattutto, tramite voi.

Vi segnalo, nella serie di P. Souday[48] («Temps», 9 ott.- 1924), il paragrafo che segue: «Ma li ringrazio (scil.: i Signori Maritain e Massis) per aver ripudiato decisamente Descartes; preferisco questo anatema sincero nei confronti del fondatore della filosofia moderna che gli sforzi fatti da altri per travestire questo spirito grande e libero in un benpensante»[49]. Come dicono i tedeschi, *Es galt Ihnen*, «Era per voi». Terremo sotto osservazione Paul Souday e, al primo nome che fa, bisognerà giustiziarlo. È un peccato che non vi abbia nominato, il materiale era bello; ma ci tornerà su.

Sembra che Rabelais vi abbia divertito[50]. Tanto meglio! Dubito fortemente di partecipare al seguito dell'edizione, poiché, benché mi sia stato proposto, esiterei a far parte di una squadra il cui capitano è il Pierre Benoît della storia delle idee[51]. Non siamo spiriti liberi, mio caro amico; nulla da fare… Lavoriamo troppo perché l'ignoranza liberatrice ci autorizzi ad affermare qualsiasi cosa.

A presto, con la mia più sincera amicizia

Ét. Gilson

P.S. Mi sono appena imbattuto in uno stupefacente umanista francescano del XIII secolo, autore di un *De virtutibus philosophorum* (!), e che cita gli antichi altrettanto spesso di Montaigne[52]. Temo che i miei pregiudizi cattolici siano causa di questa scoperta, che avrei giudicato improbabile sino a una settimana fa. Così sono gli uomini…

[47] Gouhier scrisse un articolo che prendeva posizione a favore di Gilson contro O. Habert, ma accolse la richiesta di Gilson di non pubblicarlo così da permettere a Gilson di difendersi da solo. Cfr. Lettera 13.

[48] Paul Souday (1868-1931) era un critico letterario molto famoso, autore di articoli pubblicati su «Le Temps» dal 1912 al 1929. Durante questo periodo, Souday fu la figura più di grido e più popolare nella critica. Fornì la forma, il campo di battaglia e la pubblicità per il conflitto tra la sinistra e la destra nella letteratura e specialmente nella critica.

[49] Nel suo *Feuilleton* del 9 ottobre 1924 su «Le Temps», Souday recensì la famosa serie di Frédérick Lefèvre apparsa nelle «Nouvelles Littéraires», *Une heure avec…*: commentando le opinioni di Lefèvre e delle persone che questi aveva intervistato, Souday criticò l'ammirazione incondizionata di Jacques Maritain e di Henri Massis per la filosofia di san Tommaso e presentò sommariamente l'idea che san Tommaso, un «compilatore teologico del tredicesimo secolo», non aveva nulla che potesse contribuire al pensiero moderno e alla scienza. In questo contesto, Souday rivolse a Maritain e Mass un complimento ambiguo. Souday espresse la sua preferenza per il ripudio inequivocabile di Descartes, padre della filosofia moderna, da parte di Maritain e Massis, rispetto ai tentativi (come quelli di Gouhier, la cui opera su Descartes era stata pubblicata nel 1924) di rendere Descartes 'ortodosso', cioè *conservateur*. Nel 1925, Gilson affermò che il «metodo di Maritain consiste nel condurre gli uomini a delle idee pure al fine di poterli giudicare al meglio. Sotto la sua mano, i filosofi diventano tesi astratte di cui egli si impadronisce e che realizza con ammirabile brio» (Lefèvre 1925, p. 71).
La signora Gouhier mi ha gentilmente fornito una copia dell'articolo di Souday, che si trovava fra le carte di Henri Gouhier. Proprio in fondo all'articolo, Gouhier aveva scritto due frasi che chiarivano la sua posizione su quest'argomento: «Questo non c'entra nulla: Maritain e Massis lanciano un anatema contro il cartesianismo. Io mi occupo di Descartes». Cfr. anche Gouhier 1978b. Su Maritain e Massis, cfr. Doering 1983, pp. 6-59.

[50] Gilson 1924d; cfr. anche Gilson 1925b, p. 113. Gilson cercò di «illustrare, attraverso Rabelais, il debito del Rinascimento e della letteratura francese moderna nei confronti del pensiero scolastico del Medio Evo». Questo argomento fornì a Gilson il materiale per una conferenza improvvisata presso l'Alleanza francese a Boston nel gennaio del 1927. Cfr. Shook 1984, pp. 130-132.

[51] L'osservazione di Gilson è diretta contro Abel Lefranc (1863-1952) che, con un gruppo di ricercatori, aveva realizzato la prima edizione critica di Rabelais nel XX secolo. Lefranc affermava che Rabelais era un ateo. Gilson e Lucien Febvre, che radicalizzava la posizione di Gilson, sostenevano l'opposto. Cfr. Gilson 1932b, pp. 230, 236 e Febvre (1942). Pierre Benoît (1886-1962), un romanziere eletto all'*Académie française* nel 1931, non era tenuto in grande stima da intellettuali e critici, né considerato un autore di primo rango dal pubblico. Una lettera di Benoît, pubblicata su «Le Temps» nel *Feuilleton* di Souday del 9 ottobre 1924, scatenò il commento sarcastico di Gilson. In una precedente recensione del romanzo di Benoît, *La châtelaine du Liban*, Souday aveva espresso seri dubbi sul fatto che il luogo e la descrizione della tomba di Lady Stanhope, quali si trovavano nel

romanzo, fossero una pura creazione letteraria. In questa lettera, Benoît cercò di mostrare di aver visto la tomba e fornì dei dettagli sul luogo. Souday diede dettagli contrari, rifiutò gli argomenti di Benoît e concluse che «c'è quasi sempre qualcosa di poco soddisfacente, di sospetto e ingannevole nelle storie raccontate dal signor Pierre Benoît […] Sfortunatamente per lui, questo piccolo supplemento di pubblicità non renderà migliore il suo romanzo» (Souday 1924).

[52] Il riferimento è a Johannes Guallensis (J. Vallensis, John of Wales, Jean de Galles) (ca. 1220-1285), un importante erudito francescano britannico, che arrivò a Parigi da Oxford attorno al 1270. Probabilmente, frequentò i sermoni parigini – e, forse, le conferenze – dei suoi fratelli francescani John Peckham e san Bonaventura, oltre che di alcuni domenicani come san Tommaso d'Aquino. John of Wales scrisse diversi commentari biblici, ma dedicò la maggior parte del suo tempo e delle sue energie a prediche enciclopediche, il cui valore fu messo in luce fra il XIII e il XV secolo. Il *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum sive de quattuor virtutibus cardinalibus*, una delle prime prediche di John, che sembra essere precedente al 1270 e posteriore al 1260, è una collezione di esempi che illustrano il comportamento virtuoso di antichi principi e filosofi. Per una discussione sul significato e l'influenza del *Breviloquium*, cfr. Swanson 2002.

13

Domenica, 26 ottobre 1924

Mio caro amico,

Grazie ancora per il vostro articolo, così pieno di simpatia, e ancora di più per la vostra risposta al signor O. Habert[53]. Quello che vi chiedo è solo di darmi spazio, perché anche la mia risposta è stata spedita. Concorda con la vostra, ad eccezione di questo punto (su cui sono, per altri aspetti, del vostro avviso), che non c'è storia cattolica; si tratta di un punto su cui potrete ritornare alla prima occasione utile, poiché ne vale la pena. Il piano in cui si articola la mia risposta è semplice: 1: ristabilisco i testi; 2: differenzio la mia *recensione* di Delacroix dai *libri* in cui parlo a nome mio; 3: dichiaro di essere cattolico; 4: dichiaro inoltre di ignorare da quale parrocchia mi esclude e gli do l'indirizzo della mia: *san Francesco-san Domenico*, rifiutandomi di eliminare uno dei due nomi.

Più questo avviene e più sono convinto che il mondo abbia la possibilità di scegliere fra religione e barbarie, e che Dio è nel cattolicesimo. Ma, se è bene essere cattolico per evitare Guignebert[54], altrettanto importante è evitare Habert. Il cattolicesimo è, per definizione, esclusione della setta. Ciò che rimpiango, e che la mia risposta non avrà, è la fluidità del vostro stile. Il titolo è il seguente: *Pour travailler tranquille*[55].

Con la mia più sincera amicizia

Ét. Gilson

[53] In un virulento articolo contro Gilson, l'abate O. Habert si mostrava «fortemente risentito per il modo in cui un pessimo professore della Sorbona si addentrava nelle finezze del misticismo e del pensiero cristiano». Habert criticò le interpretazioni gilsoniane sia di san Tommaso, che ritenne 'distorte', sia di san Bonaventura, ridotto a un predecessore di Pascal e del pragmatismo. Habert si mostrò sbalordito anche dal fatto che la recensione del libro di Gilson (Gilson 1922a) riservasse solo

elogi a *La raison et la foi* di Delacroix. Cfr. Habert 1924. Gilson rispose affermando che aveva «presentato le idee del suo [Delacroix] senza criticarle, una procedura inaccettabile per l'abate, il cui metodo consiste, piuttosto, nel criticare le mie idee senza presentarle» (Shook 1984, p. 130).

[54] Il riferimento è a Charles Guignebert (1867-1939), il grande storico razionalista, studioso di Renan, e professore di Storia del cristianesimo in Sorbona dal 1919 al 1937. Guignebert era autore di molte opere sulla storia del cattolicesimo (Guignebert 1907; 1910; 1927; 1933; 1935; 1943). Sosteneva che gli scrittori dei Vangeli non fossero interessati a documentare la storia, ma solo a provare un sistema dottrinale. Tre influenti studiosi francesi, Maurice Goguel, Guignebert e Loisy, erano fra loro d'accordo nell'interpretare il cristianesimo come una religione sincretistica, formatasi sotto l'influenza delle religioni misteriche ellenistiche.

[55] Gilson 1924c.

14

6, Rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
2 giugno 1925

Mio caro amico,

Ho consegnato il manoscritto della tesi in segreteria, assieme al mio rapporto, e ho chiesto per voi il permesso di stampare[56]. Dovreste poterne disporre sin da subito.

Ecco le mie impressioni generali. La terza parte (la visione in Dio) è ben riuscita; penso che eliminare un certo numero di pagine, che non sono che citazioni, per condensarne le idee in brevi trattazioni, sarà ottima cosa. Le tavole comparative [di Agostino] con Ambrosius Victor devono essere conservate, ma riportate in Appendice (in carattere piccolo) per guadagnare spazio e non interrompere l'esposizione[57].

La seconda parte contiene un buon capitolo sui rapporti tra Malebranche e sant'Agostino. Tutte le altre sono più o meno mal riuscite, soprattutto dal punto di vista della redazione. È, dunque, sull'insieme dell'*Union à Dieu par la volonté* che dovrete concentrare il vostro sforzo; occorrerebbe provare a ripensarlo e ottenere una struttura più solida, meno vasta.

Vi consiglio di togliere il capitolo sulla *Morale* di Malebranche, davvero insufficiente, e di ricavarne, dopo averlo rivisto, del materiale per la conclusione del tomo II (*L'union à Dieu*). Vi troverete l'idea della vita interiore come rafforzamento dell'unione con Dio; della metafisica come orientamento a Dio e distacco dai corpi; dell'efficacia riservata a Dio, legame di ogni comunità spirituale e fine della nostra società, così come ne è il principio; del carattere sacro (poiché divino) dell'efficacia di cui siamo i dispensatori e che ci impedisce qualsivoglia concezione profana della vita (*Entretiens*, VII, 14; *Traité de Morale*, II, cap. 10 ss.)[58].

Penso infine – ma mi rimetto per questo al vostro giudizio – che la vostra tesi avrebbe molto guadagnato se avesse contrapposto nettamente

Malebranche e la Scolastica tomista. Elementi di tale opposizione si trovano un po' ovunque, allo stato embrionale. Malebranche qui è vigoroso, e scrive capitoli densi e terribili, cosa che voi non fate: la Scolastica è un'idolatria. Occorrerebbe, mi sembra, dare da qualche parte un breve quadro riassuntivo della sua critica alla Scolastica. Mi aspettavo di trovarlo dentro alla Filosofia del serpente[59]. Non è perfettamente riuscito.

Non ho alcuna obiezione al vostro progetto di ricavare due tesi dal vostro manoscritto.

Con affetto

Ét. Gilson

P.S. Mi raccomando: convincetevi che una redazione concisa e una composizione rigorosa della vostra trattazione vi farà guadagnare non solo in spazio, ma anche in ricchezza rispetto al contenuto delle idee.

Sottolineate fortemente le transizioni che articolano i paragrafi; *ce le avete in testa*, ora, formulatele!

[56] Il *Doctorat d'état* di Gouhier fu pubblicato prima della sua difesa pubblica. Cfr. Lettera 17.

[57] Gouhier 1926a.

[58] *Ibid.* L'approccio di Gouhier a Malebranche nei termini dell'«unione a Dio tramite la ragione» (Parte 2) e dell'«unione a Dio tramite la volontà» (Parte 3) corrispondeva all'approccio generale della presentazione di Gilson del pensiero di sant'Agostino: «La ricerca di Dio per mezzo dell'intelligenza e la volontà». Cfr. Gilson 1929a.

[59] Malebranche riteneva che ogni filosofia secondo cui Dio comunica il proprio potere alle creature le trasformasse in dei e compromettesse l'adorazione del vero Dio. Una tale filosofia è essenzialmente pagana, la filosofia della natura decaduta – «non è la filosofia ricevuta da Adamo che insegna queste cose; è quella ricevuta dal serpente» (Malebranche 1980, pp. 451 e XXXIII-XLIII). Cfr. i paragrafi 12-14 del saggio di Gilson nell'Appendice 1 e Gilson and Langan 1963, pp. 477-478.

15

Maison Jacques Band, Morzine (Alta Savoia)
31 luglio 1925

Mio caro amico,

Comprendo la vostra incertezza nella scelta di un posto; è certo che questa scelta non influenzerà affatto la vostra carriera nell'insegnamento superiore, in ogni caso non in maniera significativa; le preferenze personali non sono cosa di cui discutere e, di conseguenza, credo che solo voi possiate decidere. Mi sembra solo che la vostra presenza a Evreaux sarebbe un'utopia e, siccome le vostre tesi saranno molto probabilmente stampate a Poitiers (Société française d'imprimerie et de librairie, rue Oudin), per voi potrebbe essere importante stare sul luogo per procedere più speditamente. Ciò detto, soltanto voi potrete prendere una decisione[60].

Il signor Brunschvicg, di cui ho letto il rapporto, non mi ha detto nulla di più preciso di quanto abbia detto a voi, poiché gli ho parlato solo nella pausa fra due esami. La sua impressione, che coincide col vostro progetto iniziale, mi sembra *decisiva* rispetto al vostro piano di lavoro[61]. Non può esserci alcuna possibile esitazione ed è necessario tornare alla prima soluzione. La stampa e la vendita le definiremo secondo il preventivo dell'editore. Fino a quel momento, continuate a *sintetizzare* il più possibile: ne guadagnerete da tutti i punti di vista. Buona fortuna, mio caro amico; la mia famiglia si unisce a me nel trasmettervi i nostri saluti.

Con affetto, vostro

Ét. Gilson

[60] Gouhier accettò una posizione d'insegnante al liceo a Troyes (1925-1928) e continuò a insegnare alle Università di Lille (1920-1940) e Bordeaux (1940-1941). Più tardi, fu professore alla Sorbona (1941-1968).

[61] Léon Brunschvicg (1869-1944), insieme a Henri Delacroix, Léon Robin, André Lalande e Jean Laporte, fu membro della commissione di dottorato di Gouhier, discussa nel 1926. Cfr. Garric 1926. Gouhier dedicò la sua 'piccola' tesi su Malebranche sia a Bréhier sia a Brunschvicg e rese omaggio a Brunschvicg dopo la sua morte (Gouhier 1945, p. 19). Brunschvicg tenne la cattedra di Storia della filosofia moderna alla Sorbona dal 1927 fino alla Seconda guerra mondiale, quando fu obbligato ad andare in esilio e fu sostituito da Gouhier. Quando i Tedeschi occuparono Parigi nel 1940, Brunschvicg fuggì. Sotto lo pseudonimo di Brun, si stabilì ad Aix-en-Provence e, alla fine, ad Aix-les-Bains, dove morì.
Gilson considerava Brunschvicg il suo «formidabile maestro ed amico» (Shook 1984, p. 170). Membro fondatore della «Revue de métaphysique et de morale» (1893) e della Société française de Philosophie (1901), Brunschvicg partecipò alla sessione di tesi di Gilson (Gilson 1914). Suggerì a Gilson anche quella che poi divenne la sua edizione del *Discours de la méthode*. Cfr. Gilson 1924e, p. 135. In un incontro successivo della *Societé*, Gilson discusse con Brunschvicg la questione dell'ateismo (Brunschvicg 1928). Esperto di Malebranche, Brunschvicg assistette al famoso dibattito tra Gilson e Bréhier sulla filosofia cristiana ospitato dalla *Societé*; Brunschvicg descriveva Malebranche come «il rappresentante tipico ed essenziale di una filosofia cristiana» (Gilson 1931a, p. 77). Cfr. anche Gilson 1962, pp. 29-34. La Société française de Philosophie costituiva un forum per il dialogo tra intellettuali francesi, specialmente tra le facoltà universitarie e l'École Normale Supérieure. Il forum si svolgeva circa otto volte l'anno: la maggior parte dei dibattiti ruotava attorno a pubblicazioni recenti dei suoi membri.

16

19 agosto 1925

Mio caro amico,

Sono così lontano da Malebranche, in questo momento, che avrei paura di suggerirvi qualche stupidaggine, se vi consigliassi. Visto il punto in cui si trova il vostro lavoro, non potete aspettarvi buoni consigli che da voi stesso; portatelo dunque a termine seguendo ciò che vi è stato detto; tra i pareri contraddittori che avete ricevuto, ne troverete sempre uno che vi converrà. Sono generalmente in movimento dalle 7.00 del mattino alle 19.00 della sera, e ad altitudini che variano da 1000 a 2600 metri; ho il cervello completamente nuovo e me ne rallegro. Come vedete, sono in una fase di cattivi consigli. Buona fortuna.

Con affetto

Ét. Gilson

17

6, rue Ponthierry, Melun (S-et-M)
29 ottobre 1925

Mio caro amico,

Sono al corrente delle negoziazioni con l'editore; è caro, e tuttavia queste sono le migliori condizioni che potessimo sperare. Avete già realizzato un guadagno notevole riducendo il manoscritto…

Farò ciò che mi è possibile perché usciate nei tempi desiderati e credo che ci riusciremo. Il manoscritto è già a Poitiers; desidero seguirne la stampa da vicino e vi prego di restituire tutte le bozze, corrette, presso la libreria J. Vrin, dove le vedrò. Questa deviazione, in realtà, può evitare false manovre e farci guadagnare del tempo. Spero che tutto vada bene, e ne sono anche certo.

Mi piacerebbe essere altrettanto ottimista sull'immediato avvenire del nostro Paese.

Ci sono dei momenti in cui ci si domanda quali siano i propri compatrioti, e quanti siano[62].

Con affetto

Ét. Gilson

[62] Il 16 ottobre 1925, la Germania firmò a Locarno un patto di reciproca sicurezza con la Gran Bretagna, la Francia, il Belgio e l'Italia. Il patto confermava anche le frontiere del dopoguerra stabilite dal Trattato di Versailles e accettava la demilitarizzazione della Renania.

18

«Revue d’histoire franciscaine»
28 novembre 1925

Mio caro amico,

Sarei felice di vedervi mercoledì; ma venite alla fine della mia lezione all’École des Hautes-Études, alle 13.15. Troveremo un momento prima della mia lezione alla Facoltà di Lettere[63], che sarà alle 16.00. Ho appena letto la Prefazione; *va molto bene*; sono molto contento; è un buon Gouhier.

Per la questione Malebranche, siete libero, naturalmente. Dal mio punto di vista, è per voi uno sfruttamento fatale, inevitabile, senza compenso. Al vostro posto, non ne avrei il tempo[64].

A presto, con la mia più sincera amicizia

Ét. Gilson

[63] Il riferimento potrebbe essere a un corso su Malebranche. Si sa che che Gilson, con ogni probabilità nel 1924-1925, redasse degli appunti sugli *Entretiens sur la métaphysique* di Malebranche. Accluso nelle note è un commento manoscritto di padre Shook, secondo cui questi materiali sembrerebbero essere stati usati da Gilson per un corso sulla metafisica di Malebranche, tenuto in Sorbona nel 1924. Shook aggiunge che le note furono probabilmente messe insieme da Gilson per la sua lezione ad Harvard. Cfr. Gilson Papers, «Early Lecture Notes from from the 1920s, Harvard and the Sorbonne, Mostly on Malebranche». Cfr. *infra*, p. 63, n. 81.

[64] Il riferimento potrebbe essere a una proposta per un libro o per la presentazione di un corso. Le questioni finanziarie toccavano Gilson (cfr. Lettera 23) e lo interessavano: «Gilson è un uomo interessato in tutto quello che è interessante: letteratura, teatro, arte, politica, problemi sociali e persino sport, affari e pagina finanziaria […] Ho sentito uomini d’affari commentare la sua abilità nello stimare e prevedere i movimenti sulla finanza internazionale e sui mercati finanziari» (Lyons 1936).

19

6, rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
30 dicembre 1925

Mio caro amico,

Mi sembra assolutamente impossibile che la persona che mi ha così rapidamente intervistato sia quella di cui mi avete parlato. Questa signora mi ha formalmente detto che non abitava a Parigi ed è anche per questo che non ha potuto prendere appuntamento con me.

Per ciò che concerne la tesi, è ormai inutile che mi inviate le bozze; le vostre correzioni sono sufficienti, sebbene non sempre perfette (quali correzioni lo sono?). Tuttavia, fate attenzione ai rinvii al tomo I, di cui non avete le pagine (p. 56, nota 1). Stamperanno il tomo II prima del tomo I e lasceranno uno spazio vuoto. Forse i riferimenti sarebbe meglio farli ai capitoli, come del resto fate il più delle volte.

Le *s* che vi preoccupano, e che dite avere un ‘occhio’ diverso dalle altre *s*, sono in realtà delle *s* rigirate. Basterà correggere semplicemente in *s*, segnalando a margine ʒ/.

Avrete in effetti Laporte, se non avete obiezioni. Sapete ciò di cui vi parlerà, e sarete voi a cominciare la conversazione[65].

Sarò contento di vedervi lanciare una collezione di *Saggi* e vedrò con piacere il progetto. Ma D. Halévy sa consigliarvi meglio su queste cose[66]. Grazie per le belle parole; trasmettete le nostre ai vostri genitori e tenetene una parte per voi. Il vostro dottorato andrà bene e non dovrete nulla a nessuno. A Melun diciamo: «Bell’uccello si fa da solo». È assolutamente vero, lo potrete constatare nel corso del vostro insegnamento.

6, RUE DE PONTHIERRY
MELUN (S-ET-M)

30 Décembre 1925

Mon cher ami

Il me paraît tout à fait impossible que la personne qui m'a si rapidement interviewé soit celle dont vous me parlez. Cette dame m'a formellement affirmé qu'elle n'habitait pas Paris et c'est même pourquoi elle n'a pu prendre avec moi aucun rendez-vous

En ce qui concerne la thèse, inutile de m'envoyer désormais vos épreuves ; vos corrections sont suffisantes (quoique non toujours parfaites (quelles corrections le sont ?). Méfiez-vous toutefois des renvois à votre tome I, dont vous n'avez pas les pages (p. 54, note 1). On va tirer votre tome II avant le tome I, et vous laisserez un blanc. Mieux vaudrait renvoyer aux chapitres, comme vous faites le plus souvent.

Les s qui vous gênent, et que vous indiquez comme d'un autre oeil (s), sont en réalité des s retournées. Il suffit de corriger ainsi s, et, en marge, ∂|.

Vous aurez en effet Laporte, si vous ne vous y opposez pas. Vous savez de quoi il vous parlera, et c'est vous qui aurez commencé la conversation.

Je serai content de vous voir lancer une série d'Essais et verrai avec plaisir votre projet. Mais D. Halévy est da meilleur conseil en ces matières. Merci de vos bons voeux ; transmettez les nôtres à vos parents, et gardez en d'abord une bonne part. Votre doctorat se passera très bien et vous ne devrez rien à personne ; on dit à Melun : bel oiseau se fait de lui-même ; c'est assez vrai, et vous le constaterez au cours de votre enseignement.

Excusez le décousu de ma lettre (je le sens), et ne croyez pas que, dans mon coeur, je vous expédie ; mais

Foto della lettera sulle s. *Gilson spiega che si tratta di normali* s, *ma con l' 'occhio' (tecnicamente, la parte del carattere destinata a ricevere l'impressione) rovesciato, con ogni probabilità a causa di un errore di composizione sul piombo da parte del tipografo.*

Perdonate questa lettera un po’ a singhiozzi (sento che è così), e non credete che, nel mio cuore, mi stia sbarazzando di voi; è che in questo momento ho sotto le le mani tanto di quel lavoro per la preparazione dei miei corsi che ne sono davvero sommerso.

Spero di vederci più chiaro da qui a due o tre mesi.

Con tutto il mio affetto

Ét. Gilson

[65] A Jean Laporte (1886-1948), professore di Storia della filosofia in Sorbona, si devono molti importanti studi su vari aspetti del pensiero di Malebranche. Il tentativo di Gilson di prevenire Gouhier sul modo in cui difendere la sua tesi davanti a Laporte fallì. Cfr. Lettera 22.

[66] D. Halévy (1872-1862), storico, saggista e amico di Péguy, collaborò con lui dal 1898 sui *Cahiers de la quinzaine*. Halévy e Gouhier corrisposero dal 1921 al 1931. Nell’autunno del 1925, Gouhier chiese a Halévy (lettera inedita) se fosse interessato a pubblicare un volume contenente «buoni, brevi, articoli in rivista» di Gouhier. Gouhier aggiunse che, se gli articoli non fossero stati pubblicati in tempi ragionevoli, avrebbe preferito fare un volume più piccolo, limitandolo a due articoli «essenziali». «Credo, in effetti, che i due pezzi forti siano la mia «Note sur l’intellectualisme» [cfr. Gouhier 1922b], che è un saggio storico sulla letteratura e la filosofia dell’ultimo mezzo secolo, e il «Point de départ de M. Barrès» [cfr. Gouhier 1924b], che non ho voluto ritoccare, perché Barrès l’ha visto e approvato e perché queste righe mi sono valse una delle mie più grandi gioie: una visita a Boulevard Maillot e le infinitamente delicate attenzioni di Barrès alla vigilia della sua morte».

20

6, rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
10 gennaio 1926

Mio caro amico,

Sono felice che il mio articolo non vi sia dispiaciuto. Ho pensato che la cosa migliore sarebbe stata una presentazione pubblica del vostro libro[67]. Infatti, ho l'impressione che queste pagine abbiano ricevuto più attenzione di quanto mi aspettassi. Il mio buon insegnante è un po' sorpreso e ho provato a spiegargli che avevamo commesso, a suo tempo, un errore di interpretazione; non credo di averlo convinto. Forse è nell'età in cui non si commettono più errori; tuttavia credo che sarebbe un uomo capace di riconoscere i nostri errori, se i suoi impegni gli permettessero di riprendere la questione[68].

Non rimpiangete i vostri romanzi[69]; quale che sia il genere dei vostri libri, la vostra intera persona rimarrà dentro di essi.

Penso che sarete presentato come secondo (dunque, per una questione di forma) in graduatoria quale assistente di filosofia alla Sorbona (nuovo impiego; un'ora a settimana; dissertazioni da correggere; 3.000 franchi). Baruzi[70] sarà presentato come primo. Alla fine, abbiamo pensato a voi; è stato Levy-Bruhl[71] ad avervi tirato in ballo e Lalande[72] sembra stimarvi molto.

Avrò degli estratti e ve li darò quasi tutti, o tutti. Generalmente, uso le recensioni per il riscaldamento; ma è un pessimo combustibile. Avrete delle bozze per L. Brunschvicg?[73] È gentile e si tortura a scrivere un libro anti-gilsoniano (*sic*): «Non posso farlo», sospira. Credo davvero che la cosa lo faccia penare. A me, invece, lascia completamente indifferente. Ciò che gli altri pensano appartiene loro così pienamente che non riesco a concepire come potrebbe toccare ciò che penso[74].

Avete letto il Maritain delle *Chroniques*?[75] È eccellente e penso di essere per la prima volta totalmente d'accordo con lui.

Molto cordialmente

Ét. Gilson

[67] Il riferimento è alla recensione della tesi di Gouhier per l'École Pratique des Hautes Études. Cfr. Gilson 1925c. Gilson era rimasto perplesso di fronte ad alcune affermazioni di Gouhier (per esempio, le presunte affinità di Descartes col tomismo, piuttosto che – come sosteneva la vulgata – con l'agostinismo dell'Oratorio francese del XVII secolo). Nonostante questo, apprezzò il metodo del suo studente: un metodo aristotelico e storico in senso proprio. L'approccio di Gouhier, autobiografico piuttosto che sistematico, muove dalle azioni concrete di Descartes per poi giungere a formulare delle ipotesi, caute, sui loro moventi.

[68] La pubblicazione della tesi di Gouhier determinò una modifica nell'interpretazione gilsoniana di Descartes. Nel 1923, Gilson parlava di una «interiorità, quasi un'immanenza, della metafisica alla fisica cartesiana». Cfr. Gilson 1930d, p. 176. Nel 1924, nella sua recensione alla tesi di Gouhier, Gilson ammetteva che l'interpretazione del suo primo professore, Lévy-Bruhl, ossia che la metafisica di Descartes si fosse sviluppata in vista della sua fisica e fosse ad essa subordinata (Cfr. Lettera 1, nota n. 7), potesse essere messa a dura prova da una diversa lettura di Descartes. Gilson rilevava come la tesi di Gouhier interpretasse in ultima istanza gli anni di formazione del pensiero di Descartes come caratterizzati da una compresenza di fisica e metafisica, le quali si svilupperebbero simultaneamente in una progressione organica: «Il signor H. Gouhier ha completamente ragione nel dire che non abbiamo insistito abbastanza su quella che è un'effettiva progressione parallela delle due concezioni, così che, a leggerci, si può ben credere che Descartes abbia costruito la metafisica per metterla al servizio della fisica. Tale non fu certamente il caso durante gli anni decisivi della formazione del sistema, in cui vediamo le varie parti di questo sistema crescere simultaneamente, con una crescita organica; le pagine dove il signor Gouhier lo prova resteranno, certamente, e ci apportano un risultato definitivo» (Gilson 1930a, p. 295). Gilson ammetteva che, poiché può essere una semplificazione affermare che la fisica di Descartes non ispira la sua metafisica, la nuova e radicale fisica di Descartes doveva essere riconosciuta anche come metafisica.
L'interpretazione gilsoniana di Descartes andò poi incontro a un'ulteriore evoluzione, il cui stadio finale e più importante si colloca negli anni 1936-1947, con la pubblicazione di *The Unity of Philosophical Experience*, *God and Philosophy* e *L'Être et l'Essence* (Gilson 1937; 1941; 1948). In queste tre opere, due delle quali pubblicate direttamente in inglese, Gilson considerava Descartes come un metafisico che seguiva Suárez nello stabilire il primato dell'essenza, in quanto metafisicamente incontaminata da ogni traccia di esistenza, sull'esistenza, interpretata come semplice realizzazione dell'essenza, e non come irriducibile atto di esistere. Gilson riteneva che le novità introdotte da Descartes presentassero delle carenze derivanti da una metafisica errata che, quale suo oggetto, sostituiva all'essere un particolare aspetto dell'essere studiato da varie scienze della natura. Per riassumere: inizialmente, Gilson ridimensionò le novità introdotte da Descartes (ca. 1913), poi le riconobbe e le collocò (ca. 1923-1930) e, infine, le giudicò (1937-1948). Riferendosi allo stadio finale di quest'evoluzione, Sebba ne rilevò la «critica impietosa» e il «sorprendente cambio di atteggiamento verso Descartes». Cfr. Sebba 1964, p. 36 e Marion 1980. Per una discussione più ampia del progressivo indirizzarsi, da parte di Gilson, dal 1926 al 1946, verso un'interpretazione fondamentalmente metafisica della storia della filosofia, cfr. Pegis 1946.

[69] Durante questo periodo, i romanzi di Maurice Barrès (1862-1923) influenzarono molto Gouhier: «Barrès m'insegna la simpatia che la storia ispira; mi ha fatto conoscere il segreto di far vivere in me personalità che non fossero la mia. Mi ha consigliato di riservare l''io' per le prefazioni e di sparire prima possibile. Mi ha dato l'ambizione e l'illusione di resuscitare i morti». Cfr. Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, pp. 30-32. «La mia concezione della storia della filosofia si colloca nella linea di Barrès» (*Ibid.*, p. 115).

[70] Gilson era membro della commissione dottorale per la difesa della tesi di Jean Baruzi (1891-1953) su san Giovanni della Croce (Baruzi 1924). Nel marzo 1925, Baruzi accettò di rimpiazzare Alfred Loisy sulla Cattedra di Storia della religione del Collège de France. Oltre ai due corsi presso il Collège de France, Baruzi tenne in Sorbona una conferenza a settimana, dal marzo 1926 fino al luglio 1928. Per un resoconto della vita di Baruzi e la bibliografia cronologica delle sue opere, cfr. Vieillard-Baron 1985, pp. 221-225.

[71] Il debito nei confronti dell'insegnamento di Lévy-Bruhl risulta dal fatto che Gilson ne adottò l'approccio nei confronti della filosofia, ovvero quello di «esaminare i fatti con uno sguardo imparziale, freddo e obiettivo, proprio come i fatti vanno guardati» (Gilson 1941, p. xiii). Lévy-Bruhl e gli altri professori di Gilson in Sorbona dissero agli studenti «*come*, secondo la loro opinione, noi dovremmo pensare, ma nessuno di essi mai si arrogò il diritto di dirci che *cosa* avremmo dovuto pensare» (Gilson 1962, pp. 27-28, 87; cfr. Gilson 1939; e Sinan 1991, pp. 57-58).

[72] André Lalande (1867-1963) fu membro della commissione nella discussione delle tesi di Gilson e Gouhier. Cfr. Canivez 1974, vol. III, pp. 473-76.

[73] Le due tesi dottorali di Gouhier dovevano essere pubblicate prima della loro discussione: cfr. Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, p. 51, n. 2.

[74] Il riferimento è alla grande interpretazione razionalista della storia della filosofia di Brunschvicg che, ingiustamente e apertamente, negava l'affermazione di Gilson per cui san Tommaso sarebbe un filosofo nel senso moderno del termine, sebbene presentasse la sua filosofia all'interno di una teologia. Cfr. Brunschvicg 1927, pp. 113, 122 e Gouhier 1927. Per Brunschvicg, lo sviluppo della scienza non era autonomo: la filosofia non è separata dalla scienza e non dovrebbe pretendere di raggiungere un genere superiore e distinto di verità. Gilson considerava la filosofia di Brunschvicg come «un invito all'idealismo assoluto» (Gilson, Langan, e Maurer 1966, pp. 326-329).

[75] Il riferimento è a *Grandeur et misère de la métaphysique* di Maritain, in cui questi criticava Baruzi di confondere conoscenza metafisica e mistica. Cfr. J. e R. Maritain 1882-1999, vol. IV (1993), pp. 287-90.

21

6, rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
23 marzo 1926

Mio caro amico,

Aggiungo questa lettera a quella che ho messo nel pacco per dirvi che, preparando le questioni di cui parleremo il 15 maggio, esattamente come abbiamo l'abitudine di fare, ho appena riletto le vostre due tesi.

La prima tesi è perfetta: date il meglio di voi ed è un vero piacere seguirvi. Aggiungo che l'equilibrio generale delle due tesi è adesso eccellente e che la redazione della seconda è diventata assolutamente soddisfacente. La mia impressione è dunque estremamente favorevole e sono sicuro che andrà tutto bene; potremo, senza alcuna fatica, felicitarci con voi senza dovervi adulare. Quanto ai punti di discussione, è superfluo dire che ce ne saranno. Tuttavia, non vedo in cosa potrei contraddirvi o rimproverarvi; vi avrei rimproverato di non avere troppo approfondito alcuni punti, se non avessi riflettuto sul fatto che il vostro piano era di mettere in evidenza l'architettura del sistema. Così potrò parlare senza avere nulla da rimproverarvi[76].

Quando rivedrò una tesi simile…

Riposate, mio caro amico, e ricordatemi ai vostri genitori.

Con affetto

Ét. Gilson

[76] Durante la discussione della tesi di Gouhier, Gilson osservò che quello dell'efficacia dell'idea in Malebranche era un problema bisognoso di ulteriore spiegazione. Questo problema, complicato e controverso, ha attirato grande attenzione da parte degli studiosi di Malebranche sin da quando fu sollevato da Gilson. «Ho sempre sottolineato con piacere come la riedizione del 1948 de *La philosophie de Malebranche* […] comportasse una *Addition* decisiva a proposito dell'efficacia

dell'idea. La sua origine è nella teatralità della vita filosofica francese: gli eventi insegnarono a Gouhier a discernere l'essenziale. Ecco quello che scrive a proposito della pagina 275 della sua edizione del 1926: 'Durante la discussione di questa tesi, il signor Étienne Gilson fece notare molto giustamente che il tema dell'efficacia dell'idea non era stato messo bene in luce. È qui, senza dubbio, che bisognerebbe svilupparlo. La sostanza di Dio è la sola ad essere efficace: le idee sono efficaci in quanto sono la sostanza stessa di Dio'. I commentatori di Malebranche, neppure Delbos, non avevano mai affrontato questo preciso problema, il che spiega l'intervento di Gilson» (Robinet 1999, p. 199).
Robinet indicava nell'assenza di un'edizione critica delle opere di Malebranche uno dei motivi per cui gli studiosi non vedevano chiaramente, o non capivano, questa difficoltà. Robinet, inoltre, considerava il rilievo di Gilson come proveniente non da una comprensione del *corpus* di Malebranche, ma dalla familiarità di Gilson con sant'Agostino. Secondo Robinet, Gilson, durante questo stesso periodo, non aveva fornito una spiegazione soddisfacente di come, secondo Agostino, Dio illumini l'intelletto umano. Gilson aveva semplicemente posto il problema di come la luce divina possa essere introdotta in noi senza cessare di essere divina: «A ciò Agostino non ha risposto che con una metafora: la luce divina ci 'tocca'; ma è la natura e la possibilità stessa di un tale contatto che sarebbe stato necessario spiegare' [Gilson 1929a] (p. 147). Così, ed è lusinghiero, il rilievo mosso nel corso della discussione di Gouhier era stato indirizzato ad Agostino stesso. È dunque ad Agostino che Gilson poneva la sua domanda prima di reindirizzarla a Malebranche. Del resto, Gilson non rispondeva a questo problema agostiniano più di quanto non facesse Gouhier a proposito di Malebranche. Si accontentava di rinviare al suo articolo in omaggio a De Wulf del 1934 [Gilson 1934e], senza correggere, su questo punto, la sua seconda Prefazione all'*Introduction à Augustin* (1943)» (Robinet 1999, p. 202). Lo studio di Robinet sull'idea efficace in Malebranche, così come appare nel contesto del 'sistema' e dell''esistenza' nell'opera di Malebranche (Robinet 1965, pp. 259-284), resta il punto di partenza per le discussioni contemporanee di questa nozione (cfr. Alquié 1974; Fafara 1978; Jolley 1999; Nadler 1992; Pepper-Bates 2005; Pyle 2003, pp. 67-70; Schmaltz 2000, pp. 76-81; Schwartz 2019, pp. 7-9). Robinet sollecitò e tenne in gran conto l'opinione di Gilson su *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, uno studio meticoloso sull'evoluzione del pensiero di Malebranche: «Per ogni tipo di ragione, desidero profondamente che questo libro sia sottomesso al vostro giudizio» (Robinet 1964). Gilson considerava *Système et existence* di Robinet come «uno dei due migliori libri, a mia conoscenza, su Malebranche (l'altro è quello di Henri Gouhier)» (Gilson 1969).

22

6, rue de Ponthierry, Melun (S-et-M)
21 maggio 1926

Mio caro amico,

Per la ‘serata Samuel’[77], non ha alcuna importanza che la pubblicità si tenga qui o qui vicino. Quello che conta è che prendiate la situazione in mano; se gli schizzi di Texcier[78] che ho visto nella sala potessero essere evitati, sarebbe meglio.

È andato tutto bene. La scena di cui sapete è stata per me orribile; alle due del mattino, la notte seguente, ho dovuto prendere un narcotico (precisamente il Dial Ciba) per sfuggire a questa ossessione. La durezza fondata sull’errore, e questa collera che alimenta se stessa attraverso argomenti che ritornano come crisi continue di bile, e tutto questo contro di voi, mi ha letteralmente sconvolto. Comunque, la vita continua, e anche il lavoro; anche se resta qualcosa che non riesco a comprendere[79].

Sono io che devo redigere il rapporto della vostra discussione di tesi[80].

Riposatevi, mio caro amico, e ritornate pian piano al lavoro, quando potrete. Più ci penso e più credo che, una volta che avrete finito Malebranche, il XIX secolo sarà per voi un terreno propizio. Non vedo che un’alternativa a questo argomento: Voltaire e il suo tempo. Per andare alla radice del problema e ricavarne un’antitossina con la sincerità quale ingrediente principale[81].

Mia moglie si unisce a me nell’indirizzarvi, con il medesimo affetto e la stessa intensità

I nostri migliori saluti

Ét. Gilson

[77] Il signor Samuel organizzò un ricevimento in onore di Gouhier la sera prima che questi ricevesse il *Doctorat d'état* con lode. Gli appunti di Gouhier contenevano un resoconto di Jean Soulairol della difesa della tesi, «Malebranche en Sorbonne», che menzionava il ricevimento di Samuel. Sfortunatamente, il resoconto di Soulairol, che sembra essere stato pubblicato in un giornale francese, manca di una fonte precisa e della data. Le schede personali di Gouhier contengono anche una lettera proveniente dall'Università di Parigi, che fissava la difesa della sua tesi il 20 maggio 1926.

[78] Jean Texcier (1888-1957) fu un famoso artista di ritratto grafico.

[79] Cfr. Garric 1926, p. 548 e de Gandillac 1998, p. 104: «Alla discussione di Gouhier, il 25 giugno [data non corretta, cfr. *supra*, p. 61, n. 77], ritrovo Laporte, di cui mi colpisce la severità nei confronti di uno studente che sarà presto suo collega (ha l'ardire di sostenere che, con l'eccezione di qualche pagina iniziale, la sua *Philosophie de Malebranche* non apporta nulla di più a quello che si poteva leggere in Ollé-Laprune). Completamente diverso è il tono non solo di Gilson, amico personale del nuovo dottore, ma anche di Robin, di Lalande e – ancora qui – di Delacroix». Gouhier seguì l'esempio di questi ultimi e divenne famoso per le sue buone maniere, quasi apologetiche, che aveva nei confronti dei suoi studenti agli esami e nelle discussioni di tesi. Cfr. Tilliette 1994.
Joseph Vidgrain suggerì a Gouhier che Laporte volesse usare l'influenza del cristianesimo sul pensiero di Malebranche per indebolire qualsivoglia interpretazione di Malebranche come razionalista: cfr. Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, p. 143, n. 2. In più, Laporte considerava l'interpretazione gilsoniana della libertà in Descartes come «radicalmente falsa». Laporte, inoltre, sostenne contro Gilson che l'interesse di Descartes in fisica non gli aveva impedito di sviluppare una dottrina della libertà genuina, originale, plausibile. Cfr. Laporte 1937, p. 101. Queste ragioni o, almeno, alcune di esse potrebbero avere avuto un peso nella severità della reazione di Laporte contro Gouhier. Nelle sue *Corrections* e *Additions* alla seconda edizione de *La Philosophie de Malebranche*, Gouhier citò gli studi di Laporte sulla libertà e l'estensione intelligibile di Malebranche. Cfr. Gouhier 1926a, pp. 443-440.

[80] La stampa francese accolse la difesa, da parte di Gouhier, del suo *Doctorat d'état* il 20 maggio 1926, come 'un evento filosofico'. Gilson applaudì Gouhier come il solo interprete di Malebranche ad avere sviluppato una sintesi del malebranchismo come lo avrebbe concepito Malebranche. Cfr. Gilson 1928.

[81] Parlando di sincerità, qui, Gilson usava ironia, cosa ben diversa dal sarcasmo continuo alla Voltaire, spesso unito a insulti e disprezzo. Cfr. Gilson and Langan 1963, p. 532. Gouhier attesta anche che Gilson gli aveva suggerito un altro campo di studi: «In seguito, Gilson mi ha suggerito di lavorare su Auguste Comte, che a lui piaceva molto e al quale erano stati dedicati pochi studi. La cosa mi tentò perché era una filosofia della storia. Ancora una volta bisogna parlare di caso: con l'idea di scrivere un libro, ho finito per scriverne tre» (Gouhier 1998, p. 12). Cfr. Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, pp. 52-55. Dopo la tesi di Gouhier, Gilson continuò a studiare e a scrivere su Malebranche. In un corso estivo, «Evolution of French Thought from the Sixteenth Century to the Present», tenuto all'Università della Virginia nei mesi di agosto e settembre del 1926, Gilson parlò di Malebranche (cfr. University of Virginia 1926). In seguito, Gilson andò a Boston dove, durante il semestre autunnale, insegnò ad Harvard e a Radcliff. Continuò a insegnare durante l'autunno ad Harvard fino al 1929, quando decise di basare le sue attività in Nordamerica, a Toronto. Durante la prima metà dell'anno accademico 1926-1927, tenne un corso su «The Conflict between Augustinianism and Thomism in the Philosophies of Descartes and Malebranche» (Harvard Report 1926-1927, 78). Gilson prese in considerazione il pensiero di Malebranche anche nel suo libro su sant'Agostino (1929a), nel suo famoso dibattito con Bréhier nel 1931, in articoli sulla filosofia cristiana e nelle *William James Lectures* (1937a).

Shook citava due episodi determinanti per la scelta di Gilson di insegnare in America. Il primo fu un incontro della Société française de Philosophie, in cui Léon Brunschvicg affermò che i buoni professori di filosofia erano localizzati in luoghi troppo lontani fra loro e che era necessaria una concentrazione di forze di insegnamento in un limitato numero di centri. Gilson non era d'accordo e sosteneva che il problema fosse la mancanza di studenti adeguatamente preparati in rapporto al numero dei professori. Cfr. Brunschvicg 1926. «Gilson non riuscì a levarsi questo problema dalla testa e se lo portò nel Nordamerica con lui». Mentre era ad Harvard, considerò seriamente la possibilità di immigrare negli Stati Uniti, dove sembravano esserci molti più studenti motivati.
Il secondo fu una conversazione con Albert Georg Adam Balz, Corcoran Professor di filosofia all'Università della Virginia, che invitò Gilson a tenere un corso estivo. Cfr. Shook 1984, p. 139. Nato a Charlottesville, Balz ricevette la laurea e la laurea specialistica nella locale Università nel 1908 e nel 1909 e un Ph.D. presso la Columbia University nel 1916. Ritornò all'Università della Virginia come professore e, per lungo tempo, come Direttore del Dipartimento di Filosofia (1929-1955). Durante gli anni Venti e Trenta, Balz pubblicò diversi articoli su Descartes, su importanti cartesiani e sullo sviluppo del cartesianismo. Balz era particolarmente interessato alla derivazione della filosofia cartesiana dal pensiero scolastico e tomistico; cfr. Balz 1951 e, ancor più importante, Balz 1952. Balz vedeva la filosofia di Descartes non come un ribaltamento, ma come un prolungamento del tomismo, da cui derivava, e al cui interno era pienamente intelligibile. Nel 1937, tornato all'Università della Virginia per tenere le *Richard Lectures* su *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Gilson le dedicò a Balz. Cfr. Gilson 1938, Levine 1988 e, ora, Fafara 2015.

23

6, rue Ponthierry, Melun (S-et-M)
17 gennaio 1928

Mio caro amico,

Ritorno alla mia corrispondenza con l'anima tormentata dai rimorsi. Per lasciare per tre giorni la vostra lettera senza una risposta, ci voleva una specie di malattia e, in effetti, ho compreso la prova dell'esistenza di Dio in sant'Agostino, cosa che mi ha reso asociale con la mia famiglia durante tutto questo tempo.

Il risultato è che ho un quadro di un certo sant'Agostino, etc., etc[82].

Ma passiamo alle cose urgenti.

Se Morize dovesse venire a prendervi, sarà meglio prendere la nave che vi indica. D'altronde, in nessun'altra parte starete meglio che su quella, anche in seconda classe, e farete la traversata in 5 giorni, 15 ore e qualche minuto. Dunque, prendetela; ma lasciate solo un acconto sul prezzo del passaggio. Dopo il matrimonio[83], andrete presso il Ministero degli Affari Esteri per vedere Jean Marx[84], da parte mia; vi invierà, con la sua raccomandazione, dal signor Hémard, che vi darà dei buoni d'ordine del Ministero alla C.G.T. (Compagnia Generale Transatlantica!) e, una volta che avrete ritirato il biglietto, vi verrà detratto il 30% sul prezzo del viaggio. Non li pagate per nessuna ragione, non li rivedrete mai più. Quanto a Morize, non ha nulla a che fare con loro. È la C.G.T. che fa la riduzione sui buoni d'ordine degli Affari Esteri. Gli Affari Esteri prenderanno anche i vostri due passaporti, se li incaricate di farlo.

Dunque, per il momento, prenotate una cabina a due posti, il più possibile al centro (intendo: il più lontano possibile dal retro), versate un acconto e… sposatevi. Per il resto, si troverà la soluzione in seguito.

Sarei anche io molto felice di vedervi, ma non vado mai a Parigi né il lunedì né il giovedì, cioè il giorno prima e il giorno dopo le mie lezioni.

Non vi disturbate assolutamente per venire, l'occasione verrà da sé.

Un'altra cosa. Il mio amico, l'abate Baudin, vi chiede cortesemente di accettare di scrivere il *Malebranche* della Collezione *Les moralistes chrétiens*, in cui io ho pubblicato un volume su *san Tommaso* (editore Galbalda)[85]. Economicamente è interessante, dal momento che all'autore va il 10% sul prezzo pieno di 1.000 esemplari, pagati in anticipo rispetto alla messa in vendita di ogni mille. Il lavoro non sarà troppo pesante, poiché si tratta essenzialmente di una raccolta di testi, ma l'abate Boudin ritiene che solo voi possiate legare questi testi attraverso connessioni metafisiche autentiche, quali si trovano in Malebranche. Si tratta di mostrare la morale concreta di Malebranche facendole al tempo stesso fare il bagno (che stile!) nel suo sostrato metafisico. Spero con tutto il cuore che vogliate accettare. Se pensate di volerlo fare, rispondete direttamente all'abate Baudin, professore presso l'Università di Strasburgo, Toussaint, rue de la Toussaint, Strasburgo, Basso Reno[86].

*10 Elmsley Place, Toronto. Edificata come residenza privata, divenne in seguito, nel 1929, la prima sede dell'*Institute for Mediaeval Studies. *Nel 1962, l'edificio fu demolito.*

A presto, spero. Nell’attesa, vi saluto

Con tutta la mia amicizia

Ét. Gilson

[82] Ritornato dal Nordamerica nei primi del 1927, Gilson era determinato a conoscere meglio sant’Agostino. «Da quando aveva scritto l’articolo su ‘Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin’ [Gilson 1926a], Gilson era andato correggendo accanitamente tutti i suoi scritti su Agostino. Pianificava di dedicare più corsi e conferenze possibili, in futuro, alle idee di Agostino». Ad Harvard, durante l’anno accademico 1927-1928, Gilson presentò un corso su «The Philosophy of Saint Augustine», «tentò di correggere quello che aveva scritto su Agostino nel primo volume della sua *La philosophie au moyen age* [Gilson 1922a] e progettò di fare di Agostino l’argomento del suo successivo grande libro» (Shook 1984, pp. 169, 174-175).

[83] Gouhier aveva sposato Marie-Anne Moyse, che morì di cancro nel 1948. Nel 1950, sposò Marie-Louise Dufour, *agrégée* in filosofia.

[84] Nel 1928, Jean Marx (1884-1972), paleografo, medievalista e specialista in mitologia e letteratura celtica, era Direttore di Studi all’École Pratique e anche Direttore delle Relazioni culturali al Ministero degli Affari Esteri. Marx e Maritain erano compagni di classe al liceo Henri IV. Marx si era convertito al cattolicesimo dopo la Seconda guerra mondiale. Era figlioccio di Maritain e rimase uno dei suoi più vecchi amici. Cfr. Michel 2003, pp. 53-54. Marx contribuì allo *scritto celebrativo* in onore del 75esimo compleanno di Gilson; cfr. Marx 1959.

[85] L’abate E. Baudin e Gilson avevano grande stima l’uno dell’altro. Baudin era molto impressionato dall’opera di Gilson (cfr. Baudin 1922 e 1923) e Gilson, a sua volta, prese in seria considerazione sia le opere sia i commenti di Baudin (cfr. Gilson 1925a; Gilson 1935b, pp. 298, 478-485; e Shook 1984, pp. 122-123). Gilson era d’accordo con la richiesta di Baudin di prevedere un libro sulle dottrine morali di san Tommaso all’interno di una collana sui moralisti cristiani. Per i commenti di Maritain su *Saint Thomas d’Aquin* di Gilson e la reazione di Gilson, cfr. Prouvost 1991, pp. 24-31.

[86] Gouhier accettò la richiesta dell’abate Baudin. Cfr. Gouhier 1929. Per un resoconto del progetto di Baudin, cfr. Gouhier 1926c, pp. 6-7.

24

The Institute of Mediaeval Studies, St. Michael’s College,
University of Toronto, Toronto 5, Ontario – Canada
10 novembre 1930

Mio caro amico,

La vostra lettera mi ha fatto enormemente piacere, poiché gli esiliati talvolta fanno esperienza del fatto che, anche quando non ha nulla di che lamentarsi, l’uomo non è mai felice[87]. Prendo nota del vostro nuovo indirizzo a Lille; tutto va come deve andare e perfettamente in accordo con le sane tradizioni del luogo! Quanto al ‘piccolo Comte’[88], capisco ciò che provate, poiché io dimentico i miei libri non appena nascono. Continuo a disapprovare l’introduzione su Saint-Simon[89]: temo che abbiate pensato che, quando scrivendo si hanno delle intenzioni, esse si incorporano nel testo. La mia esperienza è che solo una piccola parte di quello che pensiamo passa nel testo e che ciò che non scriviamo non vi passa affatto. Ma, poiché il libro è nato, vivrà la sua vita senza di voi e senza di me e probabilmente sarà amato per i suoi difetti, se ve ne sono.

Nulla di più giusto di quello che mi scrivete sulla scissione fra insegnamento e produzione scientifica; è vero anche quando si riesce a portare l’insegnamento sul proprio argomento di studio. Eppure, quando si deve scegliere, credo che si debba mettere al primo posto la produzione, perché, se si dà la priorità all’insegnamento, si uccide la produzione scientifica e si abbassa il livello di insegnamento. Il corso di un uomo che ha una produzione scientifica, anche se questa verte su altro da ciò che insegna, differisce *toto genere* dai corsi di un professore che è solo un professore. O, almeno, questo è ciò che mi sembra.

Non ho visto proprio le critiche al sant’Agostino di cui mi parlate, ma le troverò senza dubbio da Vrin[90]. P. Archambault[91] è un bravo ragazzo che

crede che i libri degli altri contengano solo quello che egli comprende e che il pensiero degli altri evolva in relazione a ciò che egli capisce. Al contrario, voi portate oltre i vostri amici e volete far loro credere che in loro ci sia maggiore ricchezza di quanto essi suppongano. Questo è più incoraggiante. I vostri due volumi su Descartes vedranno prima o poi la luce, ma in questo momento sono distante da essi[92], concentrato come sono sulle *Gifford Lectures*[93]: il piano generale l'ho ripensato per tre volte, ma il terzo è quello buono. I primi due si rifiutavano di funzionare e resistevano anche alle forzature, mentre questo, fino ad ora, genera i suoi capitoli con la spontaneità di un essere vivente. Ma che storia! Che cosa non racconteremo! Brunschvicg e P. Mandonnet[94] si coalizzeranno per scomunicarmi. A proposito, sapete come mi chiama P. Mandonnet? 'Una bestiolina del buon Dio'. Ah! Se solo ne avessi le ali e la leggerezza! Perderei volentieri la metà dei miei chili per avvicinarmi a questi graziosi animali.

Ieri sono andato ad Ann Arbor, in Michigan, dove ho incontrato il giovane Schwob, che è lì in qualità di *travelling-fellow* della Rockfeller-Foundation. È un buon titolo. Abbiamo parlato di voi e della signora Gouhier, e avreste dovuto sentire. È un ragazzo affascinante e questo parigino in pieno Michigan è stato per me il più piacevole degli incontri[95].

Il mio maestro, Lévy-Bruhl, era stato là otto giorni prima[96] e mi rammarico di non averlo incontrato. Quanto al P. Gillet, l'ho incontrato a Ottawa, sempre semplice, buono, intelligente, un uomo che concilia la tempra domenicana con una energia ammirevole[97]. È il Foch dei domenicani; prende le decisioni con una determinazione degna di un vero capo. Gli O.P. degli USA se ne accorgeranno; per cominciare, ne trasferisce 40 a Roma, semplicemente, e li sistemerà a Santa Sabina. Crea un commissario generale per l'America centrale, riorganizza ovunque gli studi, ecc., ecc. Tutto questo in redingote e soprabito. È un vero capo.

Sapete che la nostra piccola Cécile non vuole frequentare l'Università[98]. Proveremo a cercarle un lavoro quest'anno e, se non funzionerà, farò del mio meglio per convincerla ad abbandonare un'azienda in cui si rovina la salute per nulla. Credo che Jacqueline riesca abbastanza bene, e anche molto bene. Quanto a Bernard, è inutile iniziare a cantare le sue lodi, non finirei.

Un'edizione di Descartes sarà presto necessaria e, se voleste occuparvene, sono certo che sarà ben fatta[99]. Per ciò che concerne il *Common Place Book*, fareste bene a chiedere al vostro collaboratore se conosce il *The Development of Berkeley's Philosophy* di Johnston[100]. Questo libro attirerà la sua attenzione sul problema dell'ordine da seguire nell'edizione del testo; Fraser è del tutto fuori strada e credo che l'ipotesi di Johnston, proposta tra l'altro da altri studiosi, sia valida[101]. Tutti gli altri vostri progetti mi sembrano interessanti e ragionevoli; i programmi sono un veleno, avete ragione. L'Università non è che una cassetta degli esami, ma è ciò che è sempre stata a partire dal XII secolo e il vero lavoro si farà sempre più fuori dalle Università.

Ricordatemi alla signora Moyse[102]; tutto il mio affetto ai vostri bambini e alla loro madre. Potremo ormai vederci senza affidarci al caso e credo, malgrado tutto, che Parigi mi sarà comoda. Vi mando tutto il mio affetto e i miei migliori auguri per il successo dei vostri progetti, compreso 'il grande Comte' che riusciremo a vedere pubblicato.

Il vostro amico

Ét. Gilson

[87] Nell'estate del 1929, Gilson lasciò Parigi per la fondazione ufficiale dell'*Institute of Mediaeval Studies di Toronto*. I progetti di Gilson per l'*Institute* si trovano in Gilson 1929b. Per una breve storia dell'*Institute*, cfr. Synan 1989 e 2000. Per gran parte della sua restante carriera, Gilson insegnò metà anno a Parigi e metà a Toronto. La decisione di Gilson di basare le sue attività nordamericane a Toronto provocò risentimenti in due occasioni: «[Ralph Barton] Perry e i suoi colleghi avrebbero voluto trattenere Gilson ad Harvard, mentre gli amici di Gilson a Montréal, Ottawa e Québec avrebbero desiderato che egli fondasse il suo Istituto nel Canada francese». Cfr. Shook 1984, pp. 192, 180. Nella sua lettera del 18 dicembre 1933 al professor Perry (Corrispondenza Perry, inedita), declinando il suo invito ad afferire al Dipartimento di Filosofia di Harvard, Gilson scriveva: «Lo sento come un onore, ma anche come qualcosa di più intimo e raro: il segno di un'amicizia e di un affetto che mi hanno dato più piacere di qualsiasi altra cosa mai fatta durante il corso di una carriera già lunga».

[88] Gouhier 1931a.

[89] *Ibid.* Il «Prologue: Le Précurseur» di Gouhier venne dedicato a Saint-Simon (1760-1825), un riformatore utopistico. Nelle sue lettere a Gouhier del periodo 1926-1933, che avevano per oggetto il suo lavoro su Comte, Gilson consigliò ripetutamente a Gouhier di cancellare il Prologo: «Va molto bene, ma bisogna [sottolineato due volte] eliminare dal vostro manoscritto il Prologo, il che non è piacevole, perché è un piccolo libro che precede un libro più grande. Non dovreste ritornare su Saint-

Simon in seguito, perché quello che dite dei suoi rapporti con Comte è sufficiente» (estratto dalla lettera a Gouhier del 12 maggio 1930, citata in Petit 2002, pp. 67-68). «Non vi *consiglio un libro su Saint-Simon*; per molte ragioni che vi spiegherò un giorno. Fate il vostro Comte» (Estratto della lettera di Gilson a Gouhier del 19 giugno 1931, citata in Prouvost 1994b, p. 466). Gouhier conservò il Prologo e Gilson recensì favorevolmente il libro di Gouhier (Gilson 1931b).
Il successivo ripensamento del rapporto tra Saint-Simon e Comte, da parte di Gouhier, consistette nel minimizzare alquanto il debito di Comte verso Saint-Simon e nel negare a quest'ultimo il ruolo di ispiratore della filosofia di Comte. «Davanti ai suoi [Saint-Simon] scritti informi e alla sua fisica fantasiosa, nessuno pensa di fare di Saint-Simon un pensatore […] L'incoerenza dei suoi scritti e la stravaganza della sua immaginazione», affermava Gouhier, erano ovvie. «In realtà, non c'è alcuna evoluzione in Saint-Simon, ma un viaggio a zigzag nel quale le idee iniziali non sono, appunto, modificate» (Gouhier 1933-41, vol. II, pp. 2 e 345; vol. III, p. 405).
Gilson concordava con le conclusioni di Gouhier. Nel 1937, affermò che sebbene Saint-Simon, come de Bonald, de Maistre e Fourier fosse interessato a costruire un nuovo ordine sociale secondo nuovi principi, solo Comte «approcciò la situazione da vero filosofo, per il quale l'intero problema era essenzialmente un problema di idee, la cui soluzione doveva necessariamente essere una soluzione filosofica» (Gilson 1937a, p. 250). Anni dopo, Gilson dedicò meno di una pagina a Saint-Simon che «considerava se stesso un profeta destinato a fondare un nuovo cristianesimo […] Il san-simonismo era una formazione religiosa attiva dallo scarso significato filosofico». Gilson limitò intenzionalmente la sua discussione di Saint-Simon per indirizzarsi a «un discepolo di Saint-Simon che doveva organizzare una religione per conto suo. Il suo nome era Auguste Comte, il fondatore del positivismo filosofico e del culto positivista dell'Umanità». Cfr. Gilson, Langan, e Maurer 1966, p. 266.
Lo studio di Comte nasceva dalla comprensione gouhieriana della filosofia, basata sul suo studio di Descartes e Malebranche. Questo studio aveva condotto Gouhier a concludere che la filosofia aveva la sua causa al di fuori di se stessa: i filosofi hanno sviluppato una particolare 'visione del mondo' a motivo dei cambiamenti apportati dalla scienza o dall'ispirazione religiosa. All'inizio della sua carriera, Gouhier rimase colpito dall'esempio dell'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* di Henri Bremond (Bremond 1916-33) e pensò alla possibilità di classificare il suo lavoro sotto la rubrica di «Storia filosofica del sentimento religioso». Cfr. Neveu 2002, pp. 19-38 e Gouhier 1926a. Comte rientrava bene in questo schema: «Poiché mi interessavo al pensiero francese, sebbene considerassi soprattutto il cattolicesimo, dovevo anche prendere sul serio la religione naturale di Jean-Jacques Rousseau o la religione dell'umanità di Auguste Comte […] Ho mostrato che Auguste Comte […] faceva anch'egli una religione nuova, un nuovo calendario» (Gouhier 1998, pp. 10-11; e 1998, p. 17).

[90] Gilson dedicò il suo libro su sant'Agostino (Gilson 1929a), scritto poco prima del suo ultimo viaggio ad Harvard come professore invitato, «Ai maestri e agli studenti del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Harvard: É. G., che resta uno di loro». Nonostante la recensione favorevole (Gouhier 1930b), che prende atto del fatto che Gilson caratterizzava il suo libro come una semplice introduzione, bisognosa di essere perfezionata, alle tesi centrali di sant'Agostino, il libro si attirò le critiche sia dei filosofi laici sia di quelli cattolici. In quella che è forse l'analisi critica più accurata del libro, Fernand van Steenberghen respinse la tesi di Gilson per cui la dottrina di Agostino era una filosofia. Shook (1984, pp. 189-191) richiamava questa critica rilevando che essa, in parte, spiegava «perché Gilson avesse cominciato a sviluppare seriamente la sua tesi della filosofia cristiana e a passare la maggior parte del 1930 a dimostrarla in vari modi».

[91] Paul Archambault (1883-1950), fondatore nel 1914 della rivista blondeliana «La nouvelle journée», era considerato un modernista. La bibliografia di Gilson non menziona alcuna recensione

di Archambault al libro di Gilson su Agostino (McGrath 1982, p. 13, n. 73), ma Gilson e Archambault conoscevano le loro rispettive opere. Cfr. Gilson 1932a, pp. 20-21 e Archambault 1926; cfr. anche Gouhier 1928 e 1932b.

[92] Gouhier 1937.

[93] Il 21 agosto 1885, Adam (Lord) Gifford (1820-1887), un giurista scozzese con interessi letterari e filosofici, lasciava un testamento con una donazione di ottantamila sterline per una Cattedra in Teologia naturale presso le maggiori Università scozzesi, come Edinburgo, Glasgow, Aberdeen e St. Andrews. Le *Gifford Lectures*, che si alternavano irregolarmente nelle Università scozzesi, cominciarono nel 1888. Da allora, hanno avuto luogo una serie di circa 215 conferenze. Le conferenze sono diventate il principale evento intellettuale in materia di religione. Cfr. Jaki 1986 e Pullen 2005.

[94] In queste conferenze, tenute e pubblicate originariamente in francese (Gilson 1932a e1934b), Gilson affermava che: 1) La rivelazione giudeo-cristiana era una fonte religiosa di sviluppo filosofico e 2) Il Medio Evo latino è la dimostrazione storica *per eccellenza* di quello sviluppo. In particolare, Gilson sostiene che, storicamente, la teologia dei medievali si rivela come il semenzaio di nozioni autenticamente filosofiche in seguito incorporate nei sistemi religiosamente neutrali dei filosofi occidentali moderni. Mentre Brunschvicg affermava che la teologia poteva solamente contaminare la filosofia, il grande storico padre Pierre Mandonnet, O.P. (1858-1936), «domenicano fino all'osso», non era d'accordo con l'applicazione del termine 'filosofia' al pensiero dei vari teologi medievali. «Padre Mandonnet non intendeva negare che il Medio Evo fosse stato in grado di concepire una precisa nozione di filosofia. Al contrario, affermava che c'erano stati un filosofo e una filosofia degni di questi nomi, san Tommaso d'Aquino, O.P., e la filosofia tomistica […] Così il Medio Evo cristiano aveva avuto un filosofo, ma solo uno». Gilson si chiedeva se la «lealtà all'Ordine domenicano» di Mandonnet «non lo stesse portando fuori della storia». Cfr. Gilson 1962, pp. 92-94. Su Gilson e Mandonnet, cfr. Prouvost 1994a, pp. 413-417.

[95] Il riferimento è a Philippe Schwob. Nato nel 1905, nel 1929 aveva conseguito il Baccalaureato in legge all'Università di Parigi e superato l'*agrégation* in filosofia. Dopo l'ingresso nel servizio militare francese, Schwob ricevette una borsa di studio dalla Fondazione Rockefeller per studiare economia negli Stati Uniti dal 1930 al 1931. Fu ad Ann Arbor dall'ottobre 1930 al febbraio 1931 e poi viaggiò a New York City, Washington, Chicago, Boston e Montreal (Rockefeller Archive Center). Fece tesoro dei risultati del suo studio per la sua laurea in legge (Schwob 1934). Senza alcun dubbio, lo studio della filosofia fornì a Schwob l'occasione per andare a conoscere Gouhier e sua moglie.

[96] Lévy-Bruhl viaggiò molto, specialmente durate l'ultima parte della sua carriera. Si recò negli Stati Uniti sotto la protezione dell'Alleanza francese e fu brillante ambasciatore per la cultura francese. Precedette Gilson come professore straniero ad Harvard (1919-1920), partecipò agli eventi del cinquantesimo anniversario della Johns Hopkins University (1926) e tenne delle conferenze all'Academy of Arts and Letters di New York (1930).

[97] Martin Stanislas Gillet, O.P. (1875-1951), fu professore di filosofia in vari studi domenicani; nel 1921, occupò la cattedra di Filosofia morale all'Institut Catholique di Parigi. Nel 1927 divenne Provinciale della Provincia domenicana di Francia e, nel 1929, fu eletto Maestro generale dell'Ordine, incarico che mantenne fino al 1946, quando fu nominato Arcivescovo titolare di Nicea da Pio XII. Gillet apparteneva anche ad un gruppo scelto di collaboratori de «La vie intellectuelle». Questa rimpiazzò le vecchie «Nouvelles réligieuses», con l'obiettivo di raggiungere un più ampio uditorio di intellettuali cattolici. Cfr. Coffey 1967 e Shook 1984, pp. 216-127.

[98] Gilson e sua moglie Thérèse ebbero tre figli: Jacqueline (1912-1991), Cécile (1913-) e Bernard (1928-).

[99] Nel 1930, Gouhier pubblicò un'edizione delle *Regulae*. Cfr. Descartes 1930 (traduzione italiana in B Op II 682-815).

[100] Cfr. Johnston 1923.

[101] Cfr. Berkley 1901. I *Philosophical Commentaries* editi da Luce (cfr. Berkeley 1948-1957, vol. 1) sostituirono definitivamente il *Commonplace Book*, ossia le edizioni dei due taccuini di Berkeley a cura di Frazer (1901, vol. 1) e Johnston (Berkeley 1930). Frazer, che localizzò i taccuini, li aveva trovati legati nell'ordine sbagliato e li lesse e pubblicò in quest'ordine sbagliato. Secondo Luce, «non li comprese mai e il nome che diede ad essi, *Commonplace Book*, è completamente fuorviante» (Luce 1934, *Preface* alla seconda edizione, pp. x-xi). Determinare la struttura, lo scopo e la data del *Commonplace Book* è importante per interpretare il pensiero di Berkeley. Gli studiosi «desumono citazioni dal *Commonplace Book* per abbellire i loro racconti, proprio come i teologi della vecchia scuola usavano le citazioni delle Scritture. Un uso serio di quest'opera in uno studio sulle fonti sullo sviluppo del sistema di Berkeley è quasi impossibile, la sua datazione resta incerta e il suo scopo oscuro» (*Ibid.*, 178).

[102] La signora Moyse, la madre della prima moglie di Gouhier, fu deportata e morì nel 1944.

25

20 febbraio 1931

Caro amico,

Vrin mi ha detto martedì che eravate già in Inghilterra! Pensavo che doveste andare in primavera. So che lì giocate un'importante partita, sia per voi sia per ciò che amate. Ho capito che è la riflessione di tanti anni che sta prendendo forma[103]. Stiate certo che il mio pensiero vi accompagna fedelmente, con una fiducia tanto forte da sentire, dietro queste conferenze, qualcosa come quell'io profondo di cui parla Bergson alla fine del *Saggio*, pronto a compiersi in un atto libero…[104].

Qui viviamo una brutta tragedia, che porta con sé preoccupazioni che non si possono mettere per iscritto…[105].

Ci uniamo per manifestarvi

Tutto il nostro affetto

Henri Gouhier

[103] Gilson tenne le *Gifford Lectures* su «The Spirit of Mediaeval Philosophy» in quattro serie di cinque conferenze all'Università di Aberdeen, in Scozia: 16-20 febbraio e 29 maggio-2 giugno 1931, 8-12 febbraio e 30 maggio-3 giugno 1932. Come molti altri, Chenu considerava queste conferenze «la più bella opera di Gilson» (Chenu 1980, p. 45). Durante il suo terzo anno come studente all'Università di Seton Hall, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* fornì a Edward Synan il suo primo contatto indiretto con Gilson. Synan sarebbe diventato uno degli studenti di Gilson e, infine, il Presidente del Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Cfr. Synan 1991, pp. 51-52. Durante l'assenza di Gilson, nel 1932, fu Gouhier a sostituirlo, presentando in Sorbona una serie di conferenze sull'epistemologia tomistica. Cfr. Gouhier 1932a.

[104] Cfr. Bergson 1959. All''Io superficiale' che si perde nella diversità dispersa dei suoi stati, Henri Bergson (1859-1941) oppose l' 'Io profondo' che resiste e crea.

[105] Il riferimento è alla lunga e dolorosa malattia del padre di Gouhier, che morì nel luglio 1931.

26

St. Michael's College, Toronto 5
21 novembre 1931

Mio caro amico,

Vi ringrazio per le lettere, per il disturbo che vi siete preso per il mio libro[106] e, soprattutto, per la vostra amicizia sincera. Non ero impaziente di vedere pubblicate le mie *Gifford Lectures*: sono così schematiche che non le amo troppo. Ogni lezione dovrebbe essere un libro. Voglio sperare con voi che esse contengano cose buone. Penso anche che sia arrivato il momento di costruire qualcosa, poiché siamo in un vuoto ed è di insegnamenti positivi che si ha bisogno. Prima di darli, occorrerebbe afferrare l'essenza dei principi, dal momento che è il possesso delle verità fondamentali che dà all'anima la sua libertà[107]. Vi giungerò solo dopo l'ultima delle mie *Gifford Lectures*: queste aprono la porta, bisognerà poi entrare.

Al momento sono alle prese con l'epistemologia e la morale[108]; sarei andato più avanti con il lavoro, se non fossi sopraffatto di corrispondenza per questioni che riguardano il Collège de France[109], ma presto potrò recuperare il tempo perso.

Le cose sono andate meglio di quanto sperassi e credo che ormai non vi saranno difficoltà. L. Rougier si candiderà senz'altro, se non lo ha già fatto. È anche per questo, fra l'altro, che preferisco non rispondere al suo articolo. Malgrado il mio poco ottimismo in questioni terrene, non posso credere che tra chi plagia e chi è plagiato si possa preferire chi plagia[110]. E poi, l'esempio di Malebranche sta a dimostrare la vanità delle controversie[111]. Infine, il libro che avete avuto la gentilezza di rivedere è interamente fondato su ciò che mi rimprovera di non aver visto[112]; questa può essere una risposta, spero, per chi si interessa di tali questioni. Quanto agli altri, tutto ciò importa poco sia a loro sia a me.

La mancata referenza a *Sierp* riguarda una nota supplementare che avevo apposto sul retro dell'ultimo foglio e che in stamperia non hanno visto. Non è di grande importanza e aggiungerò il testo nel volume successivo[113].

É. Gilson e Jacques Thibaudeau, Montreal, 1927

Spero che la Sorbona non vi deluda troppo e sono sicuro che gli studenti saranno felici di avervi. Ne parleremo dopo il mio arrivo; presto, poiché

rientrerò il 21 dicembre. Nell'attesa, grazie ancora con tutto il cuore.
Con la mia più sincera amicizia

Ét. Gilson

[106] Sebbene Gilson non ne faccia menzione, è possibile che Gouhier abbia aiutato Gilson a preparare il suo libro *Études sur le rôle de la pensée médiévale* (Gilson 1930a), che consisteva in una ristampa di capitoli di libri, articoli e conferenze pubblicati in precedenza.
[107] Gilson voleva dare ai filosofi e agli intellettuali cattolici uno strumento positivo col quale combattere gli errori del modernismo. Restituendo il contesto di una delle lettere di Gilson a Maritain di questo periodo, Gouhier scrive che Gilson «è, su queste questioni, intransigente sui principi ma, al tempo stesso, poco disposto a giocare il ruolo di procuratore. Le Roy è senza alcun dubbio in errore, ma, una volta denunciato l'errore, le messe all'*Index* e le condanne troppo clamorose non servono a niente. Quello che conta non è criticare Édouard Le Roy [cfr. *supra*, p. 31, n. 18] ma dire quello che va pensato al posto dei suoi errori. Se si respinge Le Roy in nome di un argomento per autorità, cosa diranno i giovani filosofi cattolici? Non sono le condanne, ma le costruzioni ad avere importanza» (Prouvost 1991, pp. 71-72, n. 3). Nel giugno 1931, i lavori di le Roy furono messi all'*Index*.
Murphy pensava che «se il *mistero* della fede non fosse stato spazzato sotto il tappeto da decenni di un eccessivo tomismo razionalista, uomini come Loisy [e presumibilmente Le Roy] non avrebbero negato l'uso della ragione all'interno della teologia». Gilson era «molto determinato a fare della fede e del mistero il cardine su cui ruota la ragione […] non perché rifiutava la ragione o la filosofia, ma perché sentiva che, quando il fideismo veniva condannato, durante la crisi modernista, c'era qualcosa che veniva dimenticato, ossia il mistero della fede» (Murphy 2004, p. 3).
[108] La seconda serie di dieci conferenze sulla conoscenza e la moralità. Cfr. Gilson 1937a. Nelle sue conferenze, Gilson individuava diverse carenze nella filosofia di Malebranche e citava il pensiero di questi quale esempio di una filosofia cristiana che andava nella direzione sbagliata: «Un filosofia può chiamare in causa una rivelazione ed essere falsa, ma se è falsa, non lo è per la rivelazione, ma perché è una cattiva filosofia; gli errori di Malebranche, profondamente e genuinamente cristiani, così come lo era lui, basterebbero quale buon esempio» (*Ibid.*, p. 406).
[109] La nomina definitiva di Gilson al Collège de France come professore di filosofia medievale avvenne il 17 gennaio 1932. Dopo una nomina nell'autunno del 1931, Gilson seppe che avrebbe avuto l'incarico. «Dal 1932 al 1951, Parigi fu l'obiettivo di Gilson e il Collège de France la sede della sua attività intellettuale» (Shook 1984, p. 208).
[110] Louis Auguste Rougier (1889-1982), accademico che pubblicò più di quaranta opere di storia della religione, filosofia, epistemologia, linguistica, economia e legge costituzionale, fu un ateo militante, fautore di un ritorno al rassicurante sistema della mitologia pagana antica. Filosoficamente, Rougier fu un empirista logico. Sebbene manchi una biografia completa di Rougier, questi aveva la reputazione di essere non solo un estremista di destra, ma anche un collaborazionista e un antisemita. L'ultima accusa è difficile da conciliare col fatto che due delle tre mogli di Rougier fossero ebree. Cfr. M. Marion 2004. La sua prolissa (856 pagine) refutazione della Scolastica (Rougier 1925) saccheggiava gli scritti di Gilson, che pure criticava. Gilson (1926b), Loisy (1925) e Guignebert (1927) recensirono il libro di Rougier e l'auore di una recensione pubblicata su «Bibliothèque de l'École des Chartes» nel 1926 (n. 87, pp. 411-413) documentò il plagio disponendo passi tratti dalle opere di Gilson e dal libro di Rougier in colonne parallele. Rougier aveva plagiato a tal punto gli scritti di Gilson che padre Gabriel Théry, O.P., uno dei fondatori del «Bulletin thomiste», lo

rimproverò pubblicamente. Cfr. Théry 1925 e Descoqs 1927 e, ora, Michel 2018, pp. 72 e 168. Shook descriveva Rougier come «un carattere strano, un sensazionalista», «un uomo di grande ambizione e di incredibili mezzi». Nel 1921, un anno dopo la pubblicazione della sua tesi dottorale col titolo di *La philosophie géométrique de Poincaré*, Rougier chiese a Gilson di aiutarlo a diventare suo successore a Strasburgo. Gilson non fece niente. Più tardi, Rougier fu un possibile candidato per il Collège de France, ma il suo nome non convinse. Come la maggior parte dei professori di successo, Gilson aspirava a una Cattedra al Collége non tanto per il suo prestigio o per le opportunità che ne sarebbero seguite per la sua ricerca personale, ma perché una Cattedra lì sarebbe stata compatibile con le sue regolari assenze per il Canada presso il Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Gilson, peraltro, riteneva che avrebbe avuto più possibilità di avere una Cattedra da Ordinario in filosofia medievale al Collège piuttosto che alla Sorbona, dove aveva lo statuto di *professeur sans chaire*. Cfr. Shook 1984, pp. 101-102, 104, 205-207, 348 e, su Théry, Gilson 1959.

[111] La storia delle opere di Malebranche è inseparabile dalle polemiche innescate da autori come Simon Foucher, Dom Robert Desgabets, Louis de la Ville, François Lamy, Pierre-Sylvain Régis, e G.W. Leibniz. La furiosa disputa di Malebranche con Antoine Arnauld fu una delle più aspre e più acute nell'intera storia della filosofia. Cfr. Malebranche 1980, pp. xiv-xx; Alquié 1977, pp. 190-191.

[112] Cfr. Louis Rougier 1931b. Dopo avere esaminato e disapprovato i punti principali dell'interpretazione gilsoniana di san Tommaso, Rougier concludeva che «il metodo simpatetico, che nel Signor Gilson [e nel Padre Théry] fa tutt'uno con la sua fede cristiana, non gli permette di riconoscere che la filosofia di Tommaso d'Aquino è una filosofia incoerente, e neppure che è una filosofia eclettica» (*Ibid.*, pp. 370-371). Rougier trovava l'umorismo di Gilson persino «sinistro» (*Ibid.*, 365). Cfr. Gilson 1932c.

[113] Gilson 1932a, II ed., p. 8, tr. it., p. 28, n. 11.

27

L’Escale
De Panne
Venerdì, 3 agosto 1934

Mio caro amico,

Un’incredibile negligenza mi ha privato del «Temps» ieri sera.

Solo oggi, dunque, arrivando a De Panne, ho appreso della vostra nomina[114]. Mi congratulo con voi. Ciò che il nostro amico Gabriel Marcel chiama ‘la categoria dell’interamente naturale’ si è pienamente realizzato. Che sia, almeno per i vostri amici, l’occasione di esprimervi il loro affetto e, per voi, un’occasione per constatare una volta ancora quanto brillante voi siate.

Il fedele servitore dei santi – Descartes è il beato laico – dà importanza a una nomina in cui il timpanista principale dell’Opera dà felicemente voce alla poetessa Henriette Charasson[115]. Quando leggevamo la lista dei neodecorati, dicevamo spesso, davanti al nome di una famosa personalità mediocre, «e Gilson non lo è!». C’era un po’ di disordine; d’ora in avanti, ci sarà meno irrazionalità al mondo.

In mezzo a tutte le testimonianze di simpatia che riceverete, lasciatemi ricordare tutto quello che la vostra bontà e la vostra opera mi regalano da dieci anni.

Ci uniamo alla gioia di tutta la vostra famiglia.

Henri Gouhier

Non penso che *Les âges de l’intelligence* vi abbia particolarmente toccato[116].

[114] Il riferimento è alla nomina di Gilson alla *Legion d'Honneur*, che fu anche annunciata sulla pagina principale dell'edizione di «Le Temps» del 5 agosto 1934. Gilson ricevette altre onorificenze nel 1934: divenne Dottore *Honoris Causa* dell'Università Cattolica di Milano e membro associato straniero dalla Pontificia Accademia Romana di san Tommaso d'Aquino.

[115] Henriette Charasson (1884-1972) era una poetessa francese cristiana, di cui alcune opere furono trasposte in musica. Membro dell'*intelligentia* cattolica e legata all'Action française, Charasson è stata descritta come una cattolica dalle forti convinzioni, «molto impregnate di maurassismo letterario o poetico» (Prévotat 1997, p. 178). È possibile che, scherzando, Gouhier, che era un appassionato di teatro al di fuori della carriera accademica, alludesse qui a una delle opere di Charasson di questo periodo (cfr. Charasson 1934a-f). Gilson, che dedicò numerosi libri a personaggi molti dei quali erano santi, è il «servitore fedele dei santi».

[116] Brunschvicg 1934.

28

Caro amico,

Avevo messo da parte la bella lettera di congratulazioni che avevo scritto per voi per ringraziarvi con comodo, ma ho spedito lettere su lettere, ed ecco che partite senza che ci siamo rivisti[117]. Buon viaggio a Praga; la città vi consolerà dai filosofi, spero. Mi piacerebbe molto che trovaste il tempo di scrivere una lettera o degli articoli sul problema della scuola privata[118]. Abbiamo bisogno di mettere insieme le nostre idee e di sperimentare le une a contatto con le altre. D'altra parte, mi sembra come se fossimo i protagonisti di dialoghi platonici a Pompei alla vigilia dell'eruzione.

Grazie per la «Rivista» e per il vostro eccellente articolo[119].

Quanto alla cosiddetta Teicherb (credo che si tratti di *una lei*), deve essere una donna squisita. Devo averla insultata senza volerlo. Ahimè! Allora non sapevo quali fossero le fonti della conclusione del *De anima*, e ho avuto la leggerezza di dirlo… Neppure lei le conosceva, ma io oggi sì (*Epistola de anima* = Alcher de Clairvaux)[120], ma non per questo ne vado fiero. È incredibile quanto la storia possa renderci stupidi; non bisognerebbe permetterglielo. È vero che la filosofia…Sapete che amo molto Brunschvicg, che è la bontà fatta persona, e non mi consola per nulla vedere quello che le idee possono fare di un uomo. Delbos mi diceva, nel 1910 o nel 1912, quando gli parlavo di filosofia: «La cosa più importante, Gilson, è che vogliate bene a vostra moglie e ai vostri figli»[121]. Aggiungo due o tre amici, tra cui voi, e non c'è nessuno prima di voi.

Vostro,

Ét. Gilson

[117] Nel marzo 1935, Gilson divenne *Chevalier de la Légion d'Honneur*.

[118] Gilson denunciò la mancanza di personale docente qualificato nelle scuole private e il basso livello di queste in confronto alle scuole statali. Cfr. Gilson 1934d. Una lettera del Presidente dell'Unione cattolica di Reims, pubblicata il 4 agosto 1934, rimproverava Gilson di sottostimare la visione dei presidi delle scuole private, la capacità degli insegnanti e l'intelligenza dei genitori degli studenti. Gilson replicò: «La questione riguarda la scuola cristiana come elemento integrante dell'Ordine cattolico francese; ora, ci sono molte maniere in cui questo elemento può non integrarsi […] La prima è lasciare le cose nello stato in cui sono; spero che nessuno pensi di farlo» (Prouvost 1991, p. 120). Nei suoi articoli, che apparvero su «Sept», nel 1934 e nel 1935, Gilson affrontò ripetutamente l'argomento dell'istruzione cattolica e dell'istruzione privata. Cfr. Gilson 1934a ed Edie 1959, pp. 35-38. La qualità dell'istruzione in Francia preoccupava anche Gouhier. Cfr., ad esempio, Gouhier 1931b; 1933b; 1940; 1946; 1966. Gilson credeva che «il segno di una buona scuola fosse quello di essere una scuola felice» (Gilson 1946). Il suo insegnamento esemplificava questo principio. Un giornalista definì una delle conferenze di Gilson nel 1946 al Collège de France in questa maniera: «Raramente ho sorriso così spassionatamente e fragorosamente come ai corsi di 'così alto livello' del signor Étienne Gilson sulla conoscenza metafisica secondo Duns Scoto […] Gilson si diverte fra i suoi testi, come se stesse difendendo la sua causa contro il suo vicino di vigna a Vermenton (Yonne). Gioca a spaventarci. Presenta se stesso come un temerario che dice più di quanto può provare, che commenta il proprio commento, che fa follie. Si ritroverà col naso per terra. Ci recita con l'accento una farsa paesana» (Guth 1946).

[119] Gouhier 1934a.

[120] Gilson apportò i dovuti cambiamenti alla sua *Philosophie au moyen âge*: cfr. Gilson 1922a, II ed., pp. 302-303.

[121] Gilson stimava molto Delbos e lo considerava come «uno dei maestri che ho più amato» (Gilson 1934a, p. 46).

29

The Institute of Mediaeval Studies
St. Michael's College
University of Toronto
Toronto 5,

6 ottobre 1934

Mio caro amico,

La vostra lettera mi ha raggiunto a Toronto e mi porta un po' di vento francese. Praga deve essere stata quello che sono tutti i convegni di filosofia; nessuna disillusione è possibile in questo ambito[122]. Rougier ha trionfato, come è naturale. Brunschvicg ne ha una paura terribile, ma ancor più gli è legato dal più forte dei legami: Rougier pensa 'in modo corretto' e i suoi odi profondi, di stile elettorale, corrispondono esattamente alle avversioni intime di Brunschvicg[123]. Mi dispiace di non aver visto Norimberga[124]; ciò che mi consola è che un mio 'alter ego' abbia assistito alla conferenza. Credo che ciò che è successo lì abbia un'importanza o, comunque, un significato planetario. Una pura essenza si è svelata, dopo essere stata tanto a lungo cercata, e si è infine manifestata pubblicamente. Dopo la nascita di Gesù Cristo, non poteva accadere nulla di veramente più importante che il rifiuto di Gesù Cristo. Ecco che è successo. Ciò che mi colpisce è che i nostri avversari francesi di Hitler non si accorgono di lavorare per lui con la speranza di salvare l'uomo dalla schiavitù da parte dell'uomo. Sono degli hitleriani vergognosi. Ma, soprattutto, se non pensano che Hitler sia un grande – nel suo orrore – sono degli imbecilli molto pericolosi[125].

Ho ricevuto da parte del Rettore di Liegi una lettera a proposito di Philippe Devaux. Avevo già sostenuto calorosamente De Corte[126], ma non sapevo che ci fosse un altro candidato altrettanto interessante. Rispondo

dunque, sempre per posta, dicendo di Ph. Devaux tutto il bene che penso, suggerendo – cosa che mi sembra anche di buon senso – che siano le funzioni da ricoprire a determinare la scelta. Dico, quindi, per cosa l'uno e l'altro candidato mi sembrano idonei, lasciando loro decidere a che genere di insegnamento aspirano, ora, nella loro Università: Storia e Sistematica della filosofia classica (M. De Corte), Avviamento alla Filosofia contemporanea (Ph. Devaux). I due insegnamenti sono necessari; i due candidati si equivalgono (uno più rigido, l'altro più flessibile): che sia l'Università a decidere, tenendo in considerazione il suo organico attuale e i suoi bisogni. Vi ringrazio di avermi informato sulla situazione; mi avete reso più facile essere giusto.

É. Gilson e Marie-Dominique Chenu, Toronto, 1930

Mia moglie e Bernard sono ancora dalle parti di Montréal, presso alcuni amici, dove anch'io ho trascorso una settimana meravigliosa a pescare (ah, che belle pescate a Saint Laurent!) e a cacciare[127]. Avete mai trascorso tre

ore da solo su uno scoglio, in mezzo a un fiume largo quattro chilometri, con vestiti e stivali in gomma, seduto *nell'*acqua, in compagnia di quindici anatre in legno, mentre duemila anatre in carne e ossa si trovano sopra di voi, fuori dalla vostra portata, senza che una sola di loro si degni di offrirsi in sacrificio? L'anatra nera è la più furba di tutte, ho avuto la sfortuna di incrociarla per cinque giorni. Se non altro, tante gallinelle d'acqua e gallinule potranno testimoniare che l'anziano con gli occhiali che sono ormai diventato resta ancora il 'dead shot' [cecchino infallibile] che fui da giovane. Come ero sporco, al rientro, Dio mio! Ma ho avuto il piacere di far assaggiare la mia cacciagione al padre Chenu[128], una delle cui caratteristiche è quella di non sapere mai quello che mangia. Siccome era venerdì, è andata anche parecchio bene.

E «Sept»?[129] È molto lontana. Come pure la Francia. Vorrei che diventasse una Spagna; ma, ahimè, siamo un Impero – il secondo al mondo – e il nostro corpo è troppo grande perché possiamo permetterci di diventare piccoli attraverso una naturale evoluzione regressiva. Bisognerebbe, per prima cosa, che ci amputassero o che crollassimo: tra grandezza e piccolezza, la catastrofe è un momento per noi inevitabile, se il momento di essere piccoli è veramente arrivato.

Quando vedrete le nostre figlie, dite loro che il giornale di Jacqueline è arrivato e che mi ha molto interessato. Dite anche a Cécile di prendersi il tempo necessario e di non rodersi il fegato per gli esami. Dite a entrambe che la mia salute è buona, ma che mi piacerebbe un anno di vita selvaggia, con una canna da pesca e un fucile in una capanna nel bosco. Mia moglie e Bernard arrivano a Toronto lunedì.

Il mio affettuoso ricordo a voi e ai ragazzi.

Ét. Gilson

É. Gilson con il Muskellunge da lui pescato sul Lago St. Francis a Beaucharnois, in Quebec. La foto di questa cattura rimase per anni in bella vista nello studio di Gilson a Vermenton. Muskellunge, *ovvero* Muskie, *è il nome comune dell'*Esox masquinongy, *predatore d'acqua dolce appartenente alla famiglia* Esocidae, *molto diffuso in Nordamerica.*

[122] Il 7 settembre 1934, Gouhier pronunciò a Praga un discorso su «Positivismo e rivoluzione»: cfr. Gouhier 1936.

[123] Anche Rougier (Rougier 1936; cfr. M. Marion 2007) e Brunschvicg (Brunschvicg 1936) intervennero al Congresso filosofico di Praga. Gilson potrebbe dunque riferirsi a un episodio del Congresso, forse all'accoglienza ricevuta dal saggio di Rougier. Gilson (cfr. *supra*, nn. 110 e 112) e, forse, Gouhier non amavano Rougier e scongiuravano ogni suo possibile successo. La «paura» di Brunschvicg poteva avere molte radici. Totalmente insensibile al positivismo logico di Rougier,

Brunschvicg non avrebbe visto di buon grado Rougier in una posizione influente in Francia. Nel 1930, quando il professor Edmond Goblot (1858-1935) lasciò la Sorbona, Rougier si considerò il suo successore naturale. Brunschvicg lavorava dietro le quinte per assicurarsi che la scelta cadesse su Jean Wahl. Più tardi, in un articolo cattivo e polemico, Rougier espose risentito le *lacunae* delle opere di Brunschvicg e lo accusò di falso. Si dice che Rougier avesse minacciato pubblicamente di dare alla luce altro materiale scandaloso e di pubblicare un libro sull'argomento. Queste minacce verso un uomo profondamente stimato, che sarebbe stato perseguitato dai nazisti durate la guerra, danneggiarono molto la reputazione di Rougier (M. Marion 2004a, p. 15). Il pensare «in modo corretto» di Rougier si riferisce al discorso tenuto da Brunschvicg al Congresso di Praga, dove difendeva vigorosamente la democrazia e criticava la Germania di Hitler. In quanto ebreo e repubblicano, Brunschvicg disprezzava il nazismo. Il commento di Gilson sugli «odi profondi, di stile elettorale» si riferisce allo stile degli scritti di Rougier che avrebbero dovuto stigmatizzare uno studioso dello spessore di Gilson come figura superficiale e ampollosa, ma molto «elettorale».

[124] Cfr. Gouhier 1934b.

[125] Durante la discussione che seguì l'intervento di Rougier, il signor Pfeiffer non si mostrò d'accordo con la tesi di Rougier, secondo cui l'origine divina del potere pubblico – quale egli riteneva essere qualsiasi sistema 'teocratico' – sarebbe necessariamente antidemocratica. In conformità alla dottrina morale cattolica, Pfeiffer faceva notare che «Dio, creando l'uomo come un essere sociale per natura, conferisce alla natura umana, tra gli altri principi di socialità, anche quello per cui in ogni comunità umana c'è bisogno di un certo ordine, dunque di una certa direzione, dunque anche di un fattore direttivo. Questo fattore ha il compito di indirizzare la comunità verso il bene comune, verso il benessere organizzato e solidale di ognuno dei membri della suddetta comunità. Tale bene comune è anche la condizione della legittimità morale di ogni potere pubblico. Questo fattore direttivo, dunque il detentore del potere pubblico, secondo la morale cattolica, può essere sia il popolo tutto intero, ossia la totalità degli abitanti, sia un gruppo più ristretto, sia, anche, una sola persona» (Rougier 1936, p. 600). Per Gilson, il saggio di Rougier, che era ateo, era un eccellente esempio di gioco accademico tra le mani di Hitler. Anni più tardi, nel suo «bello, spaventoso, penetrante poema in prosa» (Shook 1984, p. 285), Gilson trattò in modo più adeguato questa questione, quella cioè dell'uomo moderno che perde la ragione e Dio e il suo conseguente, futile, tentativo di salvarsi diventando maestro di se stesso, libero di stabilire ideologie e valori. Cfr. Gilson 1949.

[126] Il riferimento è ai vecchi amici di Gouhier, Marcel De Corte (1905-1994) e Philippe Devaux (1902-1979). Entrambi ebbero lunghe e illustri carriere come professori all'Università di Liegi: cfr. Gochet 1985 e De Corte (Madame) 1975. Gilson citava e lodava il lavoro di De Corte, come risulta, ad esempio, dalla sua Prefazione alla *thèse de l'agrégation de l'enseignement supérieur* di De Corte (De Corte 1934) e dal suo giudizio sullo studio su Plotino, «probabilmente la più profonda introduzione esistente al metodo e allo spirito della dottrina di Plotino» (Gilson 1941, p. 57, n. 10). È molto probabile che De Corte e Devaux avessero seguito le conferenze di Gilson e lo avessero conosciuto quando era professore invitato all'Université libre di Bruxelles, nel dicembre 1923. Le sei conferenze su «Descartes e la Metafisica scolastica» che Gilson tenne a Bruxelles e, in seguito, di nuovo, a Londra furono incorporate nei suoi *Études sur le rôle de la pensée médiévale* (Gilson 1930a, pp. 141-255). De Corte e Devaux potrebbero avere incontrato Gilson e Gouier anche a Parigi. De Corte fu studente all'École Normale Supérieure nel 1930. Devaux studiò a Parigi nel 1927 e nel 1928 e restò ricercatore fino al 1935. Sia lui sia Gilson si trovavano ad Harvard nel 1929. Gilson divenne membro associato della Royal Academy of Belgium nel 1957. Andando a Liegi, nel novembre 1969, per ricevere una laurea *honoris causa*, Gilson scriveva: «Ho troppi ex-allievi a Liegi per non accettare il loro invito» (Shook 1984, p. 376).

[127] Nell'ottobre del 1933, dopo aver trascorso una settimana nella casa estiva dei Thibaudeau, Gilson, Thérèse e il loro figlio Bernard decisero di ritornare l'anno successivo. Durante l'autunno del 1934, i Thibaudeau ospitarono anche Jacques Maritain. Cfr. Michel 2002, p. 39. Gilson incontrò per la prima volta i Thibaudeau nel 1926. Sia Alfred Thibaudeau sia sua moglie Eva avevano i rispettivi padri che erano stati senatori canadesi. Oltre a una casa presso Westmont, a Montréal, i Thibaudeau avevano una proprietà, *La Pointe*, in Beauharnois, sul lago St. Francis. Gilson conobbe bene entrambi i posti. Cfr. Shook 1984, pp. 213-214, 165, 177, 193, 213.
[128] Nel 1930, il padre Marie-Dominique Chenu (1895-1990), col sostegno di Gilson e di padre Théry, fondò l'Institut saint Thomas d'Aquin a Ottawa. Si trasferì poi all'Università di Montréal, quando i domenicani vi divennero responsabili dell'insegnamento della filosofia. Più tardi, l'Istituto da lui fondato divenne noto come Institut d'Études Médiévales. Cfr. Shook 1984, pp. 193-194. Chenu divenne reggente del *Dominicum Studium* al Saulchoir nel 1932. Teologo con forte propensione contemplativa, che mostrava come san Tommaso avesse inventato l'idea della teologia, Chenu si concentrò su una lettura ascetica e spirituale di san Tommaso che scagionava la ragione umana, arrivando a una «perfetta sintesi tra il misticismo del credente e la scienza del teologo». Gilson, laico, storico e teologo, si occupava in gran parte delle stesse cose, ma da una diversa prospettiva. Quello che Chenu riuscì a vedere come teologo, Gilson lo vide come filosofo. Cfr. Murphy 2004, pp. 101, 128, 173-178, 269. Nei primi anni del 1942, il libricino di Chanut sul metodo teologico della Scuola di Saulchoir fu messo all'*Index*. Nonostante i molti interventi di Gilson presso le autorità ecclesiastiche a Roma, il fatto costò a Chenu l'interdizione dall'insegnamento. Sulle lettere consolatorie di Gilson, con i suoi consigli, le risposte di Chenu, e una breve discussione dei temi cari a Gilson che si trovavano nel libricino di Chenu, cfr. Murphy 2005, pp. 49-57. Nella sua lettera del 4 gennaio 1947 a Pegis, Gilson osservava: «Chenu si trova esattamente nella situazione in cui ci troveremmo io e Maritain se fossimo preti. Dio sembra salvare pochi laici per scopi molto precisi. Sono cose che dico in via strettamente confidenziale» (Shook 1984, pp. 276 e 247-249, 258-259, 275).
[129] Nel 1934, Gilson pubblicò una dichiarazione politica che aveva preparato per «Sept», una rivista popolare dell'Azione Cattolica fondata da un domenicano di Juvisy, Marie Vincent Bernadot. Cfr. Hourdin 1967. L'obiettivo era di portare decisione e unità nelle file dei cattolici francesi e di indurre la Repubblica francese ad abbandonare la sua politica di secolarizzazione dell'istruzione. La dichiarazione politica di Gilson serviva da sfondo per la raccolta dei suoi articoli sull'istruzione pubblicati su «Sept». Cfr. Gilson 1934a.

30

4 luglio 1935

Mio caro amico,

Sono nel pieno di una partenza organizzata dall'Agenzia Cook, ma voglio dire arrivederci a voi e alla vostra famiglia, prima di andarmene. Non lascio amico che sia migliore di voi: quanti altri possono essere così buoni amici? Ci imbarchiamo domani, venerdì, ma partiamo oggi per Le Havre. Credo che saremo contenti di trovarci di nuovo a Parigi fra sei mesi. Porto con me i tre volumi di Marie Noël[130] e qualche esemplare in più per distribuirlo in America. Conto di dare più volte una conferenza sulla sua opera, specialmente all'interno delle Alliances françaises[131].

Conosco bene Auxerre[132], ma per nulla l'autore, che non ho mai ho osato andare a trovare. Se poteste fornirmi qualche dato biografico, mi fareste un gran favore. Il mio indirizzo, sino al 15 settembre, sarà Ladeira da Gloria, No 108, Rio de Janeiro, Brasile; in seguito, e sino a dicembre, St. Michael's College, Toronto (5): Ontario, Canada[133].

Se avessi avuto l'indirizzo di Marie Noël, le avrei inviato una copia del mio san Bernardo. Potreste chiedere al nostro amico Vrin di farlo da parte mia, se siete d'accordo[134].

Tutto è pronto per i 21 giorni di mare. Ci sono, ahimè, uno o due universitari sulla nave ed è curioso che più passa il tempo, meno riesco a sopportarli. Questo mestiere mi sembra tanto fatale per l'uomo quanto per la donna. Mi dispiace di partire in piena polemica con l'A.F[135]. Si tratta di persone dall'infantile impudenza, che trattano il loro pubblico – come si merita, d'altronde, di essere trattato – da cretino. Il punto nevralgico, sul quale avrei insistito se fossi rimasto, mi sembra essere la loro relazione con il Duca de Guise. L'A.F non ha proprio reagito alla mia allusione, eppure

era piuttosto chiara. Invece, ora, usufruisco di un servizio gratuito da parte del «Courrier Royal». È alquanto interessante come sintomo[136].

É. Gilson a Cluny, 1949 (A. Maurer)

É. Gilson e sua moglie Thérèse a Cluny, 1949 (A. Maurer)

Teorie a parte, tutto questo mi sembra abbastanza inutile. Le destre si detestano reciprocamente, mentre le sinistre si stringono e si uniscono. Stiamo sicuramente andando incontro a un duro colpo. Quei 12 miliardi di deficit non si troveranno sotto le staffe del primo cavallo e tutto ciò non si risolverà senza una rottura. Mi sono appena divincolato dalle braccia di un proletario, un borghese che scappava a gambe levate e che, riempito di botte, urlava lamentoso: «Ma difendetemi, difendetemi allora». Era un uomo bello grosso, il proletario, e ho cercato di ragionarci, ma era troppo tardi; però questa briciola impaurita che implorava sotto i colpi di quel colosso mi ha dato un'idea triste della mia classe. È un presagio? Bisognerà stare a vedere e forse il momento giusto verrà a gennaio.

Arrivederci, amico caro.

Con il mio fedele affetto

Ét. Gilson

[130] Il riferimento è a Marie Noël (Marie Rouget) (1883-1967) che aveva pubblicato tre volumi di poesia nel 1933. Cfr. Noël 1933a, b, c. Noël era considerata una delle maggiori poetesse del suo tempo. Univa a una profonda sensibilità religiosa un'intensa passione per la bellezza rustica del suo nativo Bordeaux. Nata ad Auxerre, visse lì il resto della sua vita pubblicando raccolte di poesie a intervalli regolari. Le sue *Notes intimes* (Noël 1933d) contengono commoventi meditazioni sulla sua vita spirituale nel contesto quotidiano. Cfr. Gouhier 1970. Lo studio di Gouhier su questa poetessa è considerato «indispensabile per capire Noël, la cui esperienza religiosa è inseparabile dalla sua opera» (Sutton 1980, che commenta Gouhier 1971). Gouhier spiegava perché l'esperienza religiosa di Noël potesse interessare un filosofo: «*La lotta di Maria Noël*: queste parole designano un'esperienza religiosa originale, che nel nostro XX secolo rappresenta un capitolo importante di quello che un fedele amico della poetessa, Henri Bremond, chiamava la 'Storia letteraria del sentimento religioso in Francia'. Esperienza originale, dunque vissuta da una personalità fuori dal comune, che ne rende impossibile ogni spiegazione alla luce di un modello precostituito. Come 'il caso Péguy', come 'il caso Bergson', in un'altra prospettiva, così 'il caso Marie Noël' deve essere pensato nella sua radicale singolarità. Intendo dire esperienza *religiosa* originale: ella è molto legata a una religione determinata; bisogna osservarla là dove ella si trova, nell'universo teologico, mistico, liturgico della Chiesa cattolica; ma la sua originalità non resiste alla vitalità eccezionale di una fede la cui profondità, intensità, generosità animerebbero con un nuovo spirito gli schemi della comune pietà, sempre imprigionati, in misura minore o maggiore, nella coscienza del cristiano medio, in concetti e in formule. Nel 'caso Marie Noël', l'esperienza vissuta crea il proprio schema pensando se stessa. Perché Maria Noël ha pensato alla sua relazione con Dio […] Un'emotività estrema e un ostinato rigore intellettuale si uniscono in quest'anima nella quale la più patetica esperienza religiosa include l'esigenza di un discorso coerente» (Gouhier 1971, pp. 7-8).

[131] Nel novembre 1934, Gilson fu eletto membro del *Conseil Supérieur de la Recherche Scientifique* (sezione ottava: Scienze filosofiche e sociali). «Questo significava che avrebbe dovuto partecipare alle attività del Service des Œuvres Françaises à l'Étranger agli ordini di vari Ministeri, compresi quelli dell'Istruzione nazionale, della Pubblica Istruzione e degli Affari Esteri. Così, nei primi mesi del 1935, fu impegnato in tre speciali serie di conferenze: all'Institut français di Vienna, dal 13 al 17 maggio; alla Facoltà cattolica di Salisburgo, dal 17 al 21 maggio e, attraverso l'Ambasciata brasiliana, alla costituenda Facoltà di Lettere dell'Università di Rio de Janeiro, dalla fine di luglio al 19 settembre […] I Servizi stranieri cercavano conferenzieri in grado di attirare folle, un compito che Gilson eseguì naturalmente» (Shook 1984, pp. 223-225).

[132] Gilson aveva un attaccamento straordinariamente romantico nei confronti del Bordeaux, specialmente di Auxerre, che era la casa dei genitori di sua madre. Cfr. Shook 1984, pp. 3, 397.

[133] Nel 1935, Gilson si accordò con George Brett, Decano della School of Graduate Studies dell'Università di Toronto, per tenervi varie conferenze sul pensiero cartesiano. Le conferenze ebbero luogo il 5, 12, 19 e 20 novembre 1935 al Collegio universitario dell'Università di Toronto. Cfr. Shook 1984, p. 226.

[134] L'opera di Gilson su san Bernardo (Gilson 1934c) si basava sulle conferenze tenute nel 1933 al Collège de France e all'University College of Wales (Aberystwith). Molti anni dopo, Thomas Merton (1915-1968) dedicò a Gilson il suo studio su san Bernardo. Cfr. Merton 1954. Nel 1951, quando la moglie di Gilson morì, suo figlio si ammalò e Parigi divenne per lui troppo fredda, Merton ripagò a Gilson un debito più grande: « […] Voglio finalmente fare ciò che avrei dovuto fare molto tempo fa: scriverti due righe per assicurarti che sento di avere un debito spirituale verso di te, che ho troppo sommariamente ricordato nelle pagine di *The Seven Storey Mountain* [Merton 1948, pp. 189-194], e peraltro in una sezione del libro poco appropriata a tal fine. A te e a Jacques Maritain, tra gli altri, devo la fede cattolica. Cioè, devo la mia vita. Questo non è un debito da poco. Puoi sentirti

abbandonato, come tu ti senti, quando regali agli altri un dono grande come il regno dei cieli? Ma, in effetti, è proprio il privilegio di coloro che partoriscono questo frutto spirituale quello di sentirsi abbandonati, miserabili e soli, perché la povertà di spirito è il patrimonio dei bambini di Dio in questo mondo e la loro promessa di gloria nel mondo che verrà: 'per loro è il regno dei cieli'» (Shook 1984, p. 309).

[135] «Action Française» (A. F.) è il nome di una lega politica e anche della sua rivista «che tentò durante i primi quattro decenni del XX secolo di ristabilire la monarchia in Francia […] Charles Maurras fu l'indiscusso capo e teorico del movimento […] L'influenza del movimento fu considerevole, specialmente tra i cattolici. Sebbene i suoi più importanti direttori fossero atei, credevano che, se la società francese avesse voluto tornare ai fasti di un tempo, avrebbe dovuto ritornare sia alla forma politica sia alla pratica religiosa del passato. La Chiesa fu molto presto disturbata dall'influenza dell'Organizzazione su una parte del clero francese […] A causa delle proteste dei vescovi francesi, il Sant'Uffizio preparò la proibizione di sette libri di Maurras e della rivista, ma non del giornale del movimento (26 gennaio 1914). Tuttavia, la lotta di A. F. contro i repubblicani anticlericali e la sua battaglia per un cattolicesimo conservatore, allora favorevole al Vaticano, raccolse a Roma interventi a suo favore. La conseguenza fu che Pio X (1903-14) sospese la pubblicazione del decreto. Benedetto XV (1914-22) adottò lo stesso atteggiamento a causa della Prima guerra mondiale. Pio XI (1922-39) ricevette nuove proteste […] Un decreto del Sant'Uffizio (29 dicembre 1926) pubblicò il testo della condanna del 1914 e vi aggiunse, con la ratifica di Pio XI, la rivista 'L'Action française' […] Il pontificato di Pio XII (1939-58) aprì nuove prospettive. Dopo lunghe negoziazioni, il comitato direttivo di A. F. indirizzò al Papa una lettera in cui esprimeva il suo più sentito dispiacere per tutto ciò che di ingiurioso, o anche solo di ingiusto, fosse provenuto dalle loro polemiche e controversie». Cfr. Dansette 1967 e, ora, Humbrecht 2014, pp. 252-257.

[136] Nel dicembre 1934, il duca di Guisa, pretendente al trono francese, delegò la direzione della propaganda monarchica al suo unico figlio ed erede, Henri, conte di Parigi. Un nuovo periodico mensile, occasionalmente settimanale, il «Courrier Royal», faceva da organo informativo della Casa di Francia. La separazione formale del duca di Guisa da A. F. nel novembre 1937 rese più evidente la sconfitta. Cfr. Weber 1962, pp. 403-410.

Gilson poneva l'accento sul fatto che la Chiesa rispettava il diritto di un popolo di scegliere il modo di governare che ritenesse migliore, repubblicano o monarchico che fosse (Gilson 1935c). Ma auspicava che la conversione politica iniziasse con la conversione spirituale. I cristiani dovevano *creare* il loro ordine sociale attraverso le loro istituzioni. Gli articoli pubblicati da Gilson su «Sept» nel 1935 evidenziano l'inizio della sua disillusione. Gilson aveva immaginato che la rivista potesse unire i cattolici francesi, una prospettiva che ora cominciava a sembrargli sempre meno fattibile. Negli articoli di Gilson traspare inquietudine, in modo particolare in Gilson 1935d, 1935e e 1935f. «Man mano che diminuivano le sue speranze di ricomporre le spaccature tra i cattolici francesi, Gilson era sempre più convinto che la Chiesa non dovesse più impegnarsi con un partito in particolare. Questo punto è ribadito a più riprese nei suoi ultimi articoli su 'Sept' [Gilson 1935 g, 1935h, 1935i]». (Shook 1984, p. 218 e Coutrot 1961). Il 27 agosto 1937, per ordine di padre Gillet, «Sept» fu fatta cessare, a motivo dell'ingiuriosa opinione dominante cattolica dell'epoca, che dichiarava altresì che Franco avrebbe dovuto essere condannato per aver scatenato una guerra civile in Spagna. Cfr. Leprieur 1989, p. 16.

31

Randolph Hall
Cambridge, Mass. U.S.A.
30 ottobre 1936

Mio caro amico,

Provo infine a rispondevi da una scrivania sommersa di lettere che attendono che io faccia la stessa cosa; ma la maggior parte resterà per sempre nel dimenticatoio. L'idea di trascorrere a Parigi una piacevole estate vi si attaglia perfettamente, dunque deve essere buona.

In ogni caso, poiché essa ci porterà una raccolta di saggi cartesiani, di cui mi congratulo in anticipo, tutti i vostri amici non potranno che approvarla. Grazie per la vostra breve nota[137].

Labergerie[138] ne desiderava una e sono contento che siate stato voi a farla. Per ciò che concerne il progetto Romanet[139], ho declinato l'invito per la semplice ragione che, se avessi accettato tutte le proposte di questo genere, avrei già scritto quattro Storie della filosofia medievale. Ma non ho voglia di raccontare quello che ne conosco e non sono capace di raccontare ciò che ignoro. Il mio piccolo peccato di gioventù era tutto quello che potevo fare allora e oggi non lo commetterò di nuovo. Se avete bisogno di qualcuno per la filosofia inglese, mi sembra che Keeling, che ha scritto delle buone cose su Descartes, e si aggira sempre da qualche parte a Parigi, potrebbe fare al caso vostro[140]. È intelligente e, credo, accetterebbe di farlo. Il problema è sapere dove si trovi, Keeling. Era all'Università di Londra, ma sembra aver rinunciato alle gioie dell'insegnamento. Inoltre, conosce il francese.

H. Gouhier e Ferdinand Alquié al celebre convegno di Royaumont su Descartes, dove si riunirono i massimi studiosi del pensiero cartesiano dell'epoca, Centre Culturel International de Royaumont, *1957*

La vostra domanda – come il filosofo cristiano possa dialogare con il filosofo non cristiano – va ben al di là delle mie preoccupazioni e dei miei mezzi[141]. A questo non sono arrivato. La sola cosa che sono giunto a domandarmi è: come, oggi, un filosofo può dialogare con un altro qualsivoglia filosofo? Dopo aver constatato, per molti anni, che tali dialoghi sono diventati impossibili, che non ce ne sono più, ho smesso di mettere piede nella *Société de Philosophie*[142]. Ma è ovunque la stessa cosa. Oggi, uno dei professori di Logica di Harvard, che stimo molto, mi spiegava che 2 conigli + 2 conigli normalmente fa 4 conigli, ma, parlando da un punto di vista logico, potrebbe fare 16. Questo genere di logica è molto alla moda, qui; purtroppo, però, neppure a questa si attengono[143].

Quest'anno non andrò a Toronto, a parte visite di tre o quattro giorni[144]. Sono rimasto ad Harvard, dopo i festeggiamenti per il terzo centenario della nascita, per presentare le *William James Lectures*. Argomento: *L'unità dell'esperienza filosofica*[145]. Ne sareste disgustati. Lo sono io stesso, poiché assomiglia a Farges e a Barbedette[146]. A dire il vero, sono proprio sconvolto. È il tipo di peggiore critica storica, in cui tutte le sfumature annegano in due o tre idee brutali che dominano tutto. In breve, il male che temo sono io a farlo e con un'ostinazione che mi sorprende, ma non posso farci niente.

È un 'Nicht anders können'[147] ['Non poter fare altrimenti]. La mia consolazione, è rileggere il vostro Malebranche, che 14 studenti leggono in questo momento ad Harvard, e 16 a Toronto[148]. Uno di loro, la settimana scorsa, mi ha fatto un elogio così intelligente del vostro libro che avrei voluto poteste sentirlo. Si domandava come fosse possibile unire a una tale erudizione una tale sensibilità nei confronti della vita delle dottrine. Anch'io[149].

La situazione della Francia non vi sembra troppo buona da vicino; da lontano, è terribile. Quello che si vede in modo chiaro come il giorno, sin da qui, e che domina tutto, è la volontà assoluta, ferma, inamovibile, da parte della Germania, di cominciare una nuova guerra. È orribile; e non c'è nulla da fare che prepararsi a quello che sembra inevitabile[150]. Mi annunciate un ministero Chautemos?[151] Sull'argomento, sono così privo di sensibilità e di memoria politica che non so neanche di chi si tratti. Sono sempre per un Gabinetto al potere, sino a che non c'è spargimento di sangue. In questo momento, sto per coloro che provano ad evitare una guerra civile, e sarò sempre dalla loro, chiunque essi siano.

Sono felice di pensare che si sia abbassata l'età dei pensionati, e mi auguro vivamente che i decreti siano applicati fin da subito, in massa e senza distinzione. Questo permetterà una boccata d'aria dall'alto, e ci sono troppi giovani che stanno fermi o non hanno un posto. È eccellente.

Grazie ancora per la vostra lettera. Saluto voi e la vostra famiglia

Con il mio più affettuoso ricordo

H. Gouhier, Académicien

31 Juillet 1925
Maison Jacques Baud
Morzine (Hte Savoie)

6, RUE DE PONTHIERRY
MELUN (S-ET-M)

Mon cher ami

Je comprends votre incertitude touchant le choix d'un poste; il est certain que ce choix n'influencera en rien votre carrière dans l'enseignement supérieur, en tout cas pas de manière sensible; vos préférences personnelles ne se prêtent guère à l'argumentation, et par conséquent je crois que vous seul pouvez en décider. Il me semble simplement que votre présence à Evreux serait une « utopie », et comme vos thèses seront très probablement imprimées à Poitiers (Société française d'imprimerie et de librairie. rue Oudin), il pourrait y avoir pour vous un gros intérêt à être sur place, afin d'aller vite. Ceci dit, vous seul pouvez prendre parti.

Mr Brunschvicg, dont j'ai lu le rapport, ne m'a rien dit d'aussi précis qu'à vous, car je n'ai guère parlé avec lui qu'entre deux interrogations. Son impression, qui rejoint votre dessein primitif, me paraît <u>décisive</u> quant au plan de votre travail. En droit, il n'y a donc aucune hésitation possible, et c'est à la première solution qu'il faut revenir. Comment l'édition et la vente seront elles possibles, ce sont des points que l'on réglera après devis de l'imprimeur. Jusque là continuez à <u>condenser</u> le plus possible, vous y gagnerez à tous les points de vue. Bon courage, mon cher ami; les miens se joignent à moi pour vous adresser nos meilleures amitiés.

Votre affectueusement dévoué

Et. Gilson

Copia della lettera di É. Gilson

le 20 février 1931

Cher Ami,

Vrin m'a dit mardi que vous étiez en Angleterre. Déjà! J'avais cru que c'était pour le printemps. Je sais que vous jouez là-bas une grosse partie — et pour vous et pour ce que vous aimez. J'ai compris que c'est la méditation de plusieurs années qui va prendre forme. Soyez sûr que ma pensée vous accompagne fidèlement, avec une confiance d'autant plus sûre que je sens derrière ces conférences quelque chose comme ce moi profond dont parle Bergson à la fin de l'Essai, prêt à s'achever dans un acte libre…

Ici nous vivons dans une affreuse tragédie, avec des craintes que l'on ne peut pas écrire.

Nous nous unissons pour vous dire notre affection

Henri Gouhier

Copia della lettera di H. Gouhier

137 Cfr. Gouhier 1937, una «piccola collezione di saggi, meravigliosamente scritta, che potrebbero rivelarsi come il lavoro più influente dei fecondi anni Trenta. Come un ritratto vivente e vivo di Descartes, il libro si regge ancora in piedi, da solo» (Sebba 1964, p. 37, n. 169).

[138] Gilson si riferisce a una richiesta di una casa editrice. Cfr. J. Maritain 1935.

[139] Il riferimento può essere a una proposta di Louise Auguste Romanet (1880-1964). Questi, nel 1903, era giunto in Canada, dalla Francia, come impiegato della società di commercio in pellicce Revillon Frères. Nel 1916, entrò nell'Hudson Bay Company, una compagnia pretrolifera, di cui divenne un importante ispettore e agente. Romanet era anche interessato all'editoria; ad Edmonton, a suo tempo, aveva aperto un piccolo negozio di libri usati. Sempre a Edmonton, incontrò Lowell Thomas, che acquisì i manoscritti dell'autobiografia di Romanet e li pubblicò. Cfr. Thomas 1932. Come Gilson, Romanet combatté nella battaglia di Verdun. Romanet è seppellito nel Field of Honour del Cimitero di Edmonton. Cfr. Pomohac 2004.

[140] Stanley Victor Keeling (1894-1979), formatosi al Trinity College di Cambridge (BA), all'University College di Cambridge (BA), all'University College di Londra (MA) e poi alle Università di Tolosa e di Montpellier (*Doctorat ès Lettres*), insegnò all'University College di Londra. Quando andò in pensione, nel 1954, andò a vivere a Parigi, dove morì. Keeling non ebbe mai la fortuna di ascoltare le conferenze di Gilson. Keeling considerava il chiarimento del contesto filosofico entro cui il cartesianismo si era sviluppato come «il contributo speciale e magnifico di quel principe degli studiosi cartesiani che è il professor Étienne Gilson della Sorbona» (Preface, Keeling 1934a). Il riferimento di Gilson agli scritti di Keeling su Descartes era anche a due articoli (Keeling 1934b e 1936), la cui pubblicazione risale al momento della lettera che Gilson scrisse a Keeling per ringraziarlo della sua «recensione estremamente gentile e accurata» agli *Études sur le rôle de la pensée médiévale* (Keeling 1933). Felice che Keeling avesse visto l'impossibilità, nella concezione di Descartes, di provare la distinzione reale di mente e corpo attraverso la sensazione, Gilson aggiungeva: «Fra parentesi, è proprio perché la concezione di Descartes è impossibile che oggi possiamo godere della lettura di altre costruzioni metafisiche altrettanto belle e impossibili, come l'occasionalismo di Malebranche, il parallelismo di Spinoza, l'armonia prestabilita di Leibniz. Persino l'errore non è senza fecondità metafisica». Cfr. la lettera del 7 gennaio 1933 di Étienne Gilson a Keeling, Ms. Add 236, S. V. Keeling papers.

[141] Già nel 1924, Gilson aveva applicato la nozione di 'filosofia cristiana' alla filosofia di san Bonaventura e, nel 1929, la utilizzò per descrivere il pensiero di sant'Agostino. Nel 1933, a Juisvy, due anni dopo il famoso dibattito fra Gilson e Bréhier, alcuni dei migliori filosofi francesi attaccarono la nozione di filosofia cristiana classificandola come una contraddizione in termini e una mescolanza illegittima di filosofia e teologia. Per un breve, ma penetrante resoconto della comprensione gilsoniana della filosofia cristiana, con le parole chiave su questa nozione, cfr. l'Introduzione di Maurer a Gilson 1993, pp. ix-xxv. Gouhier, che pure contribuì al dibattito sulla filosofia cristiana, non era completamente d'accordo né con Gilson (Gouhier 1933-34) né con Bréhier: «Per tornare a Bréhier, quest'ultimo riteneva che scienza e fede non potessero andare insieme in filosofia; ma il caso di Malebranche, che ho studiato personalmente, poneva un problema insolubile per Bréhier, perché in Malebranche l'intenzione religiosa e l'approccio scientifico sono inseparabili» (Gouhier 1988, p. 16).

[142] I commenti di Gilson sull'impossibilità del dialogo tra filosofi non valevano per il suo rapporto con Gouhier. Nonostante le differenze filosofiche e metodologiche, il loro dialogo andava avanti, fruttuoso e intimo, da più di cinquanta anni. Shook affermava che «le attitudini di Gouhier riflettevano ed al tempo stesso influenzavano quelle di Gilson» e citava due opere di Gouhier, *La philosophie et son histoire* e *L'histoire et sa philosophie*, come «vitali per una comprensione di Gilson» (Shook 1984, pp. 171, 108; cfr. anche Lettera 20). Bernard d'Espagnat era d'accordo con Shook: «Il suo primo maestro, Étienne Gilson, a dispetto – o a causa! – delle differenze nello stile delle loro ricerche fu per lui, sempre, il punto di riferimento per eccellenza e, forse, l'uomo con cui

scambiò con maggior vivacità le proprie idee» (Espagnat 1997, p. 6). La natura e la misura della reciproca influenza tra Gilson e Gouhier richiedono uno studio ulteriore.
Se i commenti di Gilson sull'impossibilità di dialogo tra filosofi dovessero essere presi per buoni, si potrebbe essere d'accordo con la prima caratterizzazione che Gouhier fa di se stesso come storico e caratterizzare il suo dialogo con Gilson come un dialogo non tra filosofi. Ferdinand Alquié attribuiva la massima flessibilità filosofica a Gouhier: vi vedeva qualcuno che pratica, ma non professa, una filosofia di 'apertura' a tutte le idee, precisamente perché le vedeva come tentativi di concettualizzare quello che rimaneva inesprimibile. Cfr. Alquié 1982, pp. 19-22. E Gouhier caratterizzava Gilson dicendo che aveva «un gran senso dell'*altro*, senso che si manifestava nella libertà con la quale esprimeva direttamente il suo disaccordo con il proprio interlocutore, senza preoccupazioni retoriche e, contemporaneamente, nell'assenza di ogni risentimento nei confronti degli altri, se in disaccordo con lui, e nel non attribuire loro alcun tipo di inferiorità o superiorità» (Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005, p. 116).
In conclusione, se si volesse individuare la base del lungo e profondo dialogo tra questi due grandi pensatori, essa risiede non tanto nell'ambito professionale, accademico e teologico, ma piuttosto nel rispetto che Gilson e Gouhier avevano l'uno verso l'altro come amici. Nei primi tempi, Gilson considerava Gouhier il suo 'alter ego' (Lettera 29); più tardi, parlava di lui meno come suo studente che come membro della sua famiglia (Shook 1984, p. 108). Poiché si conoscevano, si fidavano l'uno dell'altro e si piacevano, poteva esserci un vero ascolto e un vero apprendimento. L'ultima opera di Gouhier testimonia la sua fedeltà al suo insegnante e grande amico: «Il mio primo libro di storia delle idee – *La pensée religieuse de Descartes*, 1924 – è dedicato 'Al signor Étienne Gilson […]'. L'ultimo ha oggi per oggetto l'opera e il pensiero di Étienne Gilson […] Mi auguro che questi tre saggi facciano venire voglia di leggere Étienne Gilson» (Gouhier 1993a).

[143] Nel 1936, al Dipartimento di Filosofia di Harvard, afferivano molti eminenti logici. Tra di essi, Clarence I. Lewis (1883-1964) e Willard Van Orman Quine (1908-2000). Secondo Paul Weiss, che arrivò ad Harvard come studente nel 1927, i logici dominavano il Dipartimento. Weiss ricorda di avere discusso con C. I. Lewis se 1 + 1 fosse sempre uguale a 2. Weiss ricordava che l'insegnamento di Gilson gli «aveva ispirato la passione per l'accuratezza», mentre «per tutto il resto, ad Harvard, c'era parecchia aria fritta» (Weiss 1995, pp. 8-10; cfr. anche Kennicott 2001). Ad Harvard, Gilson era popolare con i suoi studenti e in rapporti eccellenti coi membri del Dipartimento di Filosofia, che lo invitavano ripetutamente a ritornare per tenervi delle lezioni. Gilson apprezzava particolarmente quella che caratterizzava come l'«atmosfera harvardiana, fatta di intelligenza, di gusto e amicizia» (lettera di Gilson del 10 novembre 1933 al professor Ralph Burton Perry, inedita).

[144] «Nel 1926, da aprile ad agosto, Gilson dedicò la maggior parte del suo tempo a preparare e a correggere le sue lezioni per Harvard […] e a luglio scrisse a Phelan: 'Sto finendo l'ultima delle mie ultime lezioni ad Harvard e non mi piace molto quello che ho fatto'». Gilson arrivò a Boston il 29 agosto 1936. Il 2 settembre presentò una conferenza ad Harvard su «Mediaeval Universalism and its Present Value» (Gilson 1937b). Il 18 settembre, ricevette una laurea *ad honorem* da Harvard e il 2 ottobre cominciò le sue *William James Lectures*. Nell'autunno del 1936, fece anche il pendolare da Harvard a Toronto, tenne conferenze all'*Institute* e si incontrò con gli studenti dal 10 al 14 ottobre, dal 7 all'11 novembre e dal 6 al 9 dicembre. Cfr. Shook 1984, pp. 226-231.

[145] Prima della pubblicazione, il manoscritto di Gilson venne letto «e aggiustato su qualche dettaglio stilistico dal professor Ralph Burton Perry di Harvard, dal reverendo Gerald B. Phelam, Presidente dell'Istituto, e da Daniel C. Walsh, studente di Gilson all'inizio del 1930 e, poi, nel 1936-37, professore al Manhattanville College a New York. Lo stile inglese di Gilson conservava la chiarezza del suo francese, ma non ne restituiva la ricchezza e la varietà. Naturalmente, restava notevole e particolare» (lettera inedita di Shook del 30 giugno 1979 a Henri Gouhier, L. K. Shook

Papers). In queste conferenze, Gilson tentò di dimostrare come il pensiero di Malebranche esemplificasse le 'leggi intellegibili' che provenivano dall'esperienza cartesiana, che trascende la storia e appartiene alla filosofia stessa. Il disastroso insuccesso della filosofia di Descartes e di coloro che, come Malebranche, la seguirono risultava da una falsa concezione dell'astrazione, estesa dalla matematica ad altri domini. Le conferenze di Gilson influenzarono un'altra importante serie di conferenze di quarant'anni dopo. Nel 1973, Stanley Jaky incontrò il pensiero di Gilson leggendo *The Unity of Philosophical Experience* durante un volo di sedici ore da New York a Tokyo. Questa lettura fornì a Jaky «l'intuizione della correlazione tra una metafisica realista (che offre una dimostrazione dell'esistenza di Dio) e un metodo perfettamente creativo in scienza» (Jaki 1993, p. 46, n. 24) che poi poté sviluppare nelle sue *Gifford Lectures* del 1975 e del 1976. Cfr. Jaki 1978. Jaki riteneva Gilson «verosimilmente il più grande filosofo cristiano dopo Tommaso d'Aquino» (Jaki 2004, p. 27) e scriveva che la sua opera «ha ricevuto, in ambito accademico non cattolico, un riconoscimento maggiore dell'opera di qualsivoglia altro intellettuale cattolico del XX secolo» (Jaki, Introduzione a Gilson 1990, p. 11).

[146] Il riferimento è ad Albert Farges e Désire Barbedette, due sacerdoti di Saint-Sulpice, autori di un compendio della filosofia scolastica in francese e latino, più volte edito. Cfr. Barbedette and Farges 1933 e Conlan 1967.

[147] Sembra che Lutero, durante la *Dieta di Worms* del 1521, chiamato a ritrattare o a confermare le sue tesi, abbia affermato: «Qui sono. Non posso fare altro. Dio, aiutami! Amen» (Bainton 1950, pp. 142-144). Nella sua importante recensione di queste conferenze, Gouhier caratterizzava la ricerca gilsoniana dell'essenza impersonale dei vari sistemi come tale da raggiungere ciò che vi è «di più essenzialmente personale». Cfr. Gouhier 1938c.

[148] È probabile che Gilson avesse parlato di Malebranche in un corso tenuto ad Harvard. In una lettera del 2 novembre 1935 a Ralph Barton Perry (inedita, Corrispondenza Perry), Gilson proponeva di tenere un seminario su «Descartes e Malebranche». Il *Report* dell'Harvard College per il 1936-37 attribuisce a Gilson un «Seminario sulla storia della filosofia». Cfr. Harvard Report 1936-1937, p. 99.

[149] Giudizi altrettanto elogiativi delle due tesi di Gouhier si trovano in Easton, Lennon and Sebba 1992, pp. 41-42, n. 98.

[150] Nel marzo 1936, le truppe tedesche marciarono in Renania sfidando i trattati di Versailles e Locarno. Il 1° novembre 1936, Mussolini annunciò l'asse anticomunista con la Germania, incoraggiando così Gran Bretagna e Francia ad allearsi. Il 25 novembre, Germania e Giappone firmarono un accordo per proteggere l'umanità dalla minaccia bolscevica. Nell'agosto dell'anno seguente, fu aperto a Buchenwald un nuovo campo di concentramento, mentre il 5 settembre, il più grande raduno nazista di sempre aprì il Congresso nazista di Norimberga e il 6 novembre l'Italia si unì al patto anti-comunista tra Germania e Giappone.

[151] Il riferimento è a Camille Chautemps, ministro degli Interni. Cfr. Gouhier 1930a. Nel maggio 1936, il 'Fronte Popolare' Radicale Socialista PCF vinse in modo schiacciante le elezioni parlamentari e salì al potere il primo Governo unitario dopo il VII Congresso. I tre Governi unitari, due guidati da Blum, il socialista, e uno da Chautemps, il radicale, durarono almeno due anni.

Appendice 1
UN SAGGIO DI GILSON STUDENTE SU MALEBRANCHE

Lavoro svolto con intelligenza e precisione. I testi più importanti sono conosciuti e analizzati in modo chiaro.

Soltanto un po' ridondante qui e là.

Mi sembrano un po' sopravvalutati il ruolo giocato da Malebranche e la critica di alcuni temi con lo scopo di dar conto della vivacità della sua polemica contro la Scolastica.

Un errore piuttosto singolare sui rapporti di perfezione.

LA POLEMICA DI MALEBRANCHE CONTRO ARISTOTELE E LA FILOSOFIA SCOLASTICA

Soddisfacente nell'insieme.

Étienne Gilson

Correzione di V. Delbos[1]

[1] È banale affermare che, nella fondazione di ogni filosofia, vi sono due parti di cui ciascuna ha la sua funzione: una 'pars destruens', cui spetta sgombrare il terreno e fare spazio alla nuova dottrina, una 'pars costruens', deputata a innalzare un nuovo edificio al posto di quello vecchio[2]. E, sebbene queste due parti siano strettamente legate l'una all'altra, si comprende che è il fondatore della nuova filosofia a dover combattere

contro i vecchi pregiudizi con il più grande ardore, mentre i suoi successori non avranno che da seguire la strada già tracciata. Ma il cartesianismo ci offre un esempio molto interessante del contrario: da un lato, Descartes, che doveva – sembra – incontrare le resistenze feroci o del principio di autorità o dei metodi o delle teorie precedenti, e che si accontenta di criticarle sommariamente e si affretta a costruire il suo edificio; dall'altro, Malebranche, che, al contrario, pur elaborando una dottrina originale, la fondava su basi simili a quelle di Descartes, e che, non pago di riprendere le critiche che il suo Maestro aveva indirizzato all'aristotelismo, le esaspera, in modo singolare, e finisce per farne quasi una parte integrante del suo sistema. **Una ragione di questo accanimento nei critici dell'aristotelismo è senz'altro da imputare al fatto che Malebranche, più di Descartes, aveva a che fare direttamente con i peripatetici**. In che cosa sia consistita questa polemica di Malebranche contro Aristotele e gli scolastici e perché, contro ogni superficiale previsione, abbia preso una tale direzione, è ciò che cercheremo di mostrare in questo lavoro.

[2] Per Malebranche, la prima superstizione da cui ci si deve liberare è quella del principio di autorità. Sentiamo ripetere sempre: «Questo è vero perché lo hanno detto gli antichi». Ma credere che il libro che scriviamo sia il codice eterno della verità è altrettanto assurdo che credere che gli autori antichi siano dei Maestri infallibili e non dei semplici Maestri. Come si può pensare che, duemila anni dopo, non si possa scoprire qualche errore in Aristotele? Aristotele avrebbe dunque scoperto in un colpo solo tutta la verità? Ma si guardino, piuttosto, le lotte e le dispute senza fine sulla sua dottrina e ci si convincerà che la verità, che è essenzialmente 'un indivisibile', non può esservi contenuta.

[3] D'altronde, fare filosofia è davvero accettare, senza verificarle, le idee degli altri, siano essi antichi o meno? La filosofia non è forse, prima di tutto, l'opera della ragione che, essendo la facoltà maestra dell'uomo, è la sola che può far raggiungere la ricerca della verità? Di conseguenza, che sia istruttivo leggere gli antichi per discuterne le opinioni è incontestabile, ma altrettanto incontestabile è il fatto che immagazzinare nella memoria delle formule preconfezionate e tramandarle tali e quali significhi solo perdere tempo e farlo perdere agli altri. **Se lo si facesse, Malebranche sarebbe poco d'accordo, credo**. Possiamo dunque dire che, anche se gli antichi avessero posto e risolto tutti i problemi, si avrebbe comunque torto ad

ammettere i loro argomenti senza discussione e per autorità, poiché una filosofia che consiste nello stipare nel proprio cervello le opinioni altrui è ben poca cosa.

[4] Numerose, peraltro, sono le ragioni che spiegano la cecità dei difensori del principio di autorità. La pigrizia di uno spirito che si rifiuta di meditare, l'odio per le verità astratte, la vanità, soprattutto, che fa in modo che si studi meno per apprendere che per costruirsi la reputazione di sapienti e di uomini dalle grandi letture. Ed è tutto questo che ha fatto della filosofia della Scuola una scienza della memoria, più che della ragione, una scienza nella quale 'pensare' consiste nel raccontare i pensieri di un altro. Occorre aggiungere a queste ragioni quel «misto di rispetto e di stolta curiosità che ci fa ammirare di più le cose da noi più lontane, le più vecchie, quelle che vengono o da paesi più remoti o meno conosciuti», le più antiche e oscure. «Si va in cerca delle medaglie antiche, anche se corrose dalla ruggine, e si conservano con gran cura il lume e la pantofola di qualche antico, anche se son mangiati dai vermi; la loro antichità costituisce un valore» (*Recherche*, *O.c.*, I, 282, tr. it., pp. 197-198)[3]. Ma allora! Cosa è dunque l'antichità se noi non fossimo qui con lo stesso diritto di Platone, Aristotele ed Epicuro, visto che Aristotele, Platone ed Epicuro erano degli uomini come noi, della stessa nostra specie e, anzi, che «ai tempi in cui viviamo, il mondo ha duemila anni di più, ha più esperienza, deve saperne di più; a farci scoprire la verità, sono la vecchiaia del mondo, l'esperienza del mondo» (*Recherche*, *O.c.*, I, 282, tr. it., p. 198, modificata).

Esposizione chiara ed interessante.

[5] Una volta sbarazzatici del principio d'autorità, possiamo guardare Aristotele in faccia e giudicarlo, lui e i suoi successori, con la giusta libertà d'animo. Ora, ciò che anzitutto colpisce, quando si percorrono i loro scritti, è la mancanza d'ordine nella disposizione delle idee, la quasi assoluta mancanza di metodo. Mai, per esempio, Aristotele si è domandato se vi fosse un ordine progressivo da seguire nello studio dei problemi e se non occorresse forse cominciare dai più semplici per giungere ai più complessi. Oggi, sappiamo in quale modo dobbiamo cercare la verità; Viète[4] e Descartes, che hanno rinnovato l'algebra e l'analisi, ci hanno insegnato come condurre i pensieri con ordine. Non si possono comprendere le teorie delle sezioni coniche prima di aver studiato la geometria ordinaria; e si

tratta di lezioni di cui Aristotele avrebbe avuto bisogno. Infatti, senza dubitare neanche per un momento che la mente umana sia o meno capace di risolvere immediatamente i problemi più difficili, prima di sapere alcunché sulla natura della materia o sulla composizione dei corpi, egli cerca la ragione per cui i capelli degli anziani diventano bianchi e perché, in alcuni cavalli, gli occhi sono di due colori diversi. Non c'è da meravigliarsi del fatto che un tale ordine nella ricerca lo porti a scrivere che la ragione per cui i capelli dei vecchi diventano bianchi e alcuni cavalli hanno gli occhi di colore differente è la stessa. Non è difficile vedere il valore di una scienza di questo tipo.

[6] Cercando la ragione ultima di un così deplorevole modo di procedere, è facile vedere che essa consiste nell'ignoranza di un termine che è, insieme, l'obiettivo da conseguire e il mezzo da impiegare: l'idea chiara e distinta. Nessuno ignora, oggi, il fatto che non esista verità che in ciò che concepiamo chiaramente e distintamente. Aristotele, al contrario, parte da ciò che vi è di più confuso nelle conoscenze derivanti dalla sensazione. I dati ingannatori e *imprecisi* – **ecco una parola che M. non impiegava mai** – dei nostri sensi sono per lui il migliore dei punti di partenza e, poiché ad essi si aggiunge 'l'idea generale dell'essere', egli ricade incessantemente nella ridicola astrazione delle facoltà. In effetti, la «presenza chiara, intima, necessaria di Dio; voglio dire dell'essere senza restrizione particolare, dell'essere infinito, dell'essere in generale, allo spirito dell'uomo, agisce su di lui più fortemente che la presenza di tutti gli oggetti finiti» (*Recherche*, *O.c.*, vol. I, p. 456, tr. it., p. 327). Ma questa idea dell'essere, così grande e vasta, ci è precisamente divenuta familiare per abitudine, ci tocca così poco che «crediamo quasi di non vederla»; poco a poco, perdiamo di vista la sua origine e ce la rappresentiamo come formata dall'unione confusa di esseri particolari, quando, invece, questi esseri particolari non ci appaiano che in essa. Cosa ne segue? Non appena i filosofi percepiscono nell'universo un effetto nuovo, dal momento che hanno l'animo occupato da questa idea generale e astratta dell'essere, la applicano immediatamente a questo nuovo effetto: «subito immaginano un'entità nuova che lo produca. Il fuoco riscalda; nel fuoco c'è dunque una qualche entità che produce tale effetto, ed essa è diversa dalla materia di cui il fuoco si compone» (*Recherche*, *O.c.*, vol. I, p. 458, tr. it., p. 329). Nascono qui quelle innumerevoli astrazioni che così tanto ritardano il

progresso della fisica: gli atti, le potenze, le cause, gli effetti, le forme sostanziali, le qualità occulte, ecc. Se si esaminano accuratamente le definizioni di questi termini, non vi troveremo altro se non qualche dato confuso dei sensi più l'idea astratta e generale dell'essere. Che cosa sarà dunque una fisica che, al posto di idee chiare e distinte, prenderà tali astrazioni come punto di partenza? Essa sarà, in realtà, una logica. **B** [una linea sottolinea il testo, dall'ultimo referimento fino alla fine di questa frase]. E, in effetti, i filosofi ordinari vogliono in tutti i modi che la fisica di Aristotele spieghi il fondo delle cose, ma non vedono che essi pretendono di spiegare «la natura con le loro idee generali e astratte, come se la natura fosse astratta» (*Recherche*, *O.c.*, vol. I, p. 459, tr. it., p. 330).

[7] Da questa ignoranza dell'ordine logico delle dimostrazioni e da questo disprezzo delle idee chiare può risultare solo un informe guazzabuglio. Ed infatti è questa la qualifica che conviene alla scienza *scolastica*, che non è altro che la sua logica. **Non troppo chiaro.** La logica della Scolastica non doveva essere altro, in origine, che un mezzo per raggiungere la verità, ma, per uno strano rovesciamento di termini, si è ben presto ritrovata a essere un fine; e si potrebbe ritenere che la logica debba essere studiata per se stessa. Per costruire questa scienza bizzarra, non si è esitato ad accumulare regole e precetti di ogni genere e, alla fine, per ragionare in modo giusto secondo queste regole, si è obbligati a prestare tanta attenzione ai procedimenti cosicché diventa impossibile pensare nello stesso tempo agli oggetti che si studiano. Al contrario, il vero metodo non è che una guida discreta; consiste in un piccolo numero di regole molto intelligibili e strettamente dipendenti le une dalle altre. Non è dunque fatto per coloro che amano solo i misteri **B** [una linea sottolinea le sei linee precedenti] e le invenzioni bizzarre e straordinarie; richiede solo gusto per la chiarezza e l'attenzione necessaria «per conservare sempre l'evidenza nelle percezioni dell'anima e per scoprire le più riposte verità» (*Recherche*, *O.c.*, vol. II, p. 296, tr. it., p. 580).

[8] Il risultato più chiaro del metodo impiegato dai filosofi scolastici è quello di giungere in fisica a un mucchio di assurdità e, attraverso la fisica, ai peggiori errori morali e religiosi. Ci si è potuti già rendere conto, in base a ciò che precede, di ciò che poteva essere la fisica di Aristotele: una fila di combinazioni bizzarre, effettuate attraverso definizioni puramente astratte delle cose. Le apparenze, in effetti, sembrano insegnarci che, se il fuoco ci

scalda, se il colore colpisce i nostri occhi, se – in modo generale – i fenomeni ci appaiono, è perché essi contengono qualche cosa di più o meno simile alle impressioni che producono su di noi. Abbiamo visto come si sia originata e si sia sviluppata la credenza nelle forme sostanziali. **Questo potrebbe essere più chiaro e più breve** [con una linea tracciata accanto alle precedenti sei linee]. Un esempio ci mostrerà le conseguenze che può implicare, in fisica, l'impiego di queste forme e facoltà attrattive, retentive, concotrici, espulsive, ecc. Possiamo cercare di capire come Aristotele risolva il problema al quale abbiamo già accennato: perché i capelli degli anziani diventano bianchi? I filosofi che cercano di conoscere la materia servendosi del metodo di Descartes sanno bene che l'universo è estensione e movimento e che tutto vi avviene in modo meccanico e, quindi, come in un orologio. Avrebbero dunque ricercato in che cosa consista esattamente il colore e quale sia la vera natura dei capelli. Ma, per Aristotele, le cose stanno diversamente e la sua soluzione del problema si basa soltanto su definizioni logiche, poiché ogni qualità della materia è considerata come un essere indipendente. Il bianco è composto da molto caldo e da poco umido, dunque nei vecchi c'è più caldo che umido. Ora il caldo è 'ciò che assembla cose della stessa natura'. L'umido è 'ciò che non si contiene così facilmente entro i propri limiti ma entro limiti esterni'[5]. Proviamo a mettere la definizione al posto del definito. Posto che il caldo e l'umido sono ciò che abbiamo detto e che il bianco si compone di molto caldo e di un po' di umido, si potrà dire che i capelli degli anziani diventano bianchi a causa del fatto che 'ciò che non si contiene così facilmente nei propri limiti, ma entro limiti esterni' supera 'ciò che assembla cose della stessa natura'[6]. Conveniamo sul fatto che non si è particolarmente esigenti se ci si ritiene soddisfatti da soluzioni come questa.

[9] Dio volesse che le spiegazioni fisiche di Aristotele e dei suoi seguaci non avessero altro difetto che quello di essere ridicole! La cosa grave è che, attraverso la scienza, colpiscono e offendono gravemente la religione e la morale.

[10] Dio è costantemente presente nella nostra anima: è in Lui che comprendiamo e vediamo tutte le cose. Ma, dopo che l'uomo si è macchiato del peccato originale, la nostra anima «si espande incessantemente al di fuori e dimentica se stessa e Colui che la illumina». È dopo la caduta del

nostro primo Padre che, invece di cercare Dio in tutte le cose, lo incontriamo solo con una sorta di orrore. L'uomo si sente un peccatore ed è per questo che trema nell'incontro con il Creatore, e «ama immaginare nei corpi che lo circondano una potenza o una natura cieca con la quale può prendere confidenza», senza preoccuparsi della presenza di un Dio giusto «che tutto conosce e tutto fa» (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 204). **Ben esposto.**

[11] Le forme sostanziali non sono che un pretesto di cui ci serviamo per persuaderci che Dio non è così vicino a noi e che non agisce direttamente nella natura. Ma i filosofi scolastici che si aggrappano a questa dottrina dovrebbero considerare che, allontanando Dio, lo rimpiccioliscono. Infatti, dire che non è Dio, ma sono le facoltà e le forme sostanziali a far sì che i corpi abbiano tale o tale natura è come dire che «Dio manchi d'intelligenza o che non possa fare tutte queste cose mirabili con la sola estensione» (*Recherche*, *O.c.*, vol. I, p. 438, tr. it., p. 314).

[12] Peraltro, la filosofia scolastica comporta delle conseguenze ben più gravi che rimpicciolire Dio; spinta fino alle sue estreme conseguenze, lo sopprime, e ci conduce al più barbaro dei paganesimi. In effetti, abbiamo visto che, dopo il peccato originale, per allontanarsi da Dio, l'uomo trasferisce agli oggetti materiali una parte della potenza divina e nasce qui il pregiudizio sull'efficacia delle cause seconde. Mentre ogni evidenza dice che è Dio che agisce in tutto e ovunque, mentre la saggezza impone di preferire la causa universale alle cause particolari, si ammette che i corpi abbiano veramente un potere di agire che gli è proprio e che non cessano di esercitare su di noi. Quindi, tutti i beni che abbiamo ricevuto dagli oggetti materiali saranno ricondotti a questi oggetti e non a Dio, il quale è, invece, Colui che ce li ha realmente inviati. Se Dio ha collocato il sole, la luna e le stelle in alto, se li ha circondati di gloria e di potenza, se ha conferito ad essi il potere di colmarci dei beni che questi astri ci inviano, non è forse affinché li onoriamo? **B** [una linea sottolinea le sei linee precedenti]. Sta qui l'origine dell'idolatria, poiché, secondo il detto di Cicerone, «se gli egizi hanno adorato non solo il sole, la luna, e il Nilo, il cui straripamento garantisce la fertilità del loro paese, ma anche i più vili fra gli animali, questo è [secondo Cicerone] per l'utilità che ne ricevevano» (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 249). Così, a rigor di logica, la teoria delle forme sostanziali conduce all'idolatria e al paganesimo. E, se

possiamo credere che il cuore dei filosofi che la professano è ancora cristiano, si deve almeno ammettere che il fondo della loro anima è pagano (*Recherche*, *O.c.*, vol. II, p. 310).

[13] Del resto, i partigiani della filosofia di Aristotele percepiscono bene il pericolo che una simile posizione presenta e la modificano generalmente un po': senza dubbio – dicono –, sarebbe parlare da pagani ammettere nell'universo l'esistenza di divinità indipendenti; per questo, non affermiamo ciò. Ma pensiamo che, al di sotto del mondo materiale ossservabile, si trovi una sorta di natura generale e anima del mondo che utilizza le forme sostanziali solo per diversificare la sua azione. Tuttavia, qualsiasi cosa dicano questi filosofi, ricadono comunque nel paganesimo, poiché solo Dio è la causa universale e «fingere una qualche *natura*, un *primo mobile*, un'*anima universale*, o qualche simile chimera di cui non abbiamo alcuna idea chiara e distinta significherà ragionare in modo pagano» (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 213-214). Si pretenderà forse che, se non c'è una natura che agisce per suo conto e Dio fa tutto, non si potrà distinguere il naturale dal sovrannaturale? Ma questa è una bizzarra distinzione da mettere in bocca ad Aristotele e coloro che mostrano così tanto rispetto «per le opinioni di questo miserabile e patetico» filosofo dovrebbero pensare che la 'natura' di cui parlano diviene, per molti uomini, un idolo degno di ricevere gli onori dovuti alla divinità e che ci portano a credere, con gli antichi, che è una qualche natura o addirittura «il sole e l'uomo a generare gli uomini» (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 223-224).

[14] Si crederà, senza difficoltà, che le dottrine che danno alle creature una potenza divina abbiano sortito, quale effetto immediato, quello di distogliere l'uomo da Dio e dai doveri verso Dio per avvicinarlo alla materia e alle cose sensibili. È in questo modo che questa pericolosa filosofia separa profondamente l'anima umana da Dio; poiché, portando nell'uomo stesso le forme sostanziali, sostiene che l'anima è la forma del corpo. **B** [una linea sottolinea le sei linee precedenti]. Così, vediamo soppressa l'unione intimissima che lega l'anima a Dio per conservare unicamente la sua unione con un corpo che non abbiamo mai visto, di cui ignoreremmo persino l'esistenza se Dio non ce l'avesse rivelata. Non ci si stupisce che «dei filosofi cristiani, che devono preferire lo spirito di Dio allo spirito umano, Mosè ad Aristotele, sant'Agostino a qualche miserabile

commentatore d'un filosofo pagano, considerano l'anima più come la *forma* del corpo che non come fatta a immagine e per l'immagine di Dio» (*Recherche*, *O.c.* vol. I, pp. 9-10, tr. it., p. 4).

[15] Così l'uomo giunge ben presto ad allontanarsi da Dio per rivolgersi al suo corpo e legarsi alle cose materiali che lo circondano. La filosofia autentica ci insegna, in effetti, che ogni bene e *male* **In che senso?** ci viene da Dio e che niente che nel mondo sia reale esiste e agisce senza la sua volontà. Al contrario, Aristotele, che colloca la ragione degli effetti nelle cause seconde tanto quanto nella causa prima, ci autorizza a legarci agli oggetti. Perché, se vogliamo essere felici, dobbiamo legarci a ciò che ci garantisce la felicità. Cosa c'è di più giusto, dunque, «del legarci agli oggetti sensibili se essi sono vere cause della felicità che troviamo godendo di essi»? Ci si rende facilmente conto che è breve il passo tra una tale filosofia e la giustificazione dell'avarizia, dell'ambizione, della dissolutezza e di tutti i vizi (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 247).

[16] Questa sommaria esposizione delle principali critiche che Malebranche ha opposto alla dottrina di Aristotele, pur senza averle presentate in ordine rigoroso, è sufficiente a mostrare che non si tratta di una semplice polemica di Scuola, ma di un antagonismo profondo tra due filosofi. Malebranche non si accontenta di presentare delle obiezioni su punti di dettaglio e di provocare qualche scaramuccia, ma si impegna a fondo, con tutto il vigore dialettico, con tutta l'ironia pungente e, spesso, con tutta l'indignazione sacerdotale di cui dispone. Per lui si tratta davvero di elevare *altare contro altare*. **L'espressione forse è poco appropriata qui.** Ci resta adesso da capire perché la polemica di Malebranche, che le opere di Descartes avrebbero dovuto rendere superflua, fu molto più violenta di quanto non fosse stata quella di Descartes stesso; in altri termini, ci resta da domandarci in cosa 'il pericolo scolastico' sia stato più temibile per Malebranche che per i suoi predecessori.

[17] D'altra parte, quello che tanto colpisce nella polemica di Malebranche è quell'orrore che mostra in ogni momento nei confronti del principio di autorità, *almeno* **Questo è da enfatizzare** in filosofia. Lì dove Descartes si era accontentato di criticare molto sommariamente, Malebranche insiste, ritorna a più riprese e sempre con un'ironia aggressiva e sarcastica. È come se non bastasse mai schernire quei filosofi per cui «Aristotele è […] ciò che per gli altri sono ragione e evidenza» (*Recherche*,

O.c., vol. I, p. 302; tr. it., p. 214). Una prima ragione che potrebbe forse spiegare, in una certa misura, lo scarso amore di Malebranche nei confronti del principio di autorità potrebbe essere ricercata nello spirito dell'ordine dell'Oratorio, di cui egli faceva parte. L'indipendenza intellettuale di cui si godeva nell'Oratorio era nota nel XVII secolo e si era soliti contrapporla allo *spirito corporativo* dei gesuiti, cui Malebranche rimproverava peraltro l'unità dottrinale. Sebbene non si tratti che di una pura supposizione, senza dubbio, abbiamo il diritto di pensare che l'audacia intellettuale di un Richard Simon[7], per esempio, le cui opere anticipavano di due secoli i risultati più avanzati della moderna esegesi biblica, non può non aver rinforzato in Malebranche la sua attitudine all'indipendenza e all'autonomia personale.

[18] Ma la vera ragione per cui Malebranche attacca, ancor più di Descartes, il principio di autorità è che questo principio, semplicemente ridicolo quando parla in nome di Aristotele, era divenuto alquanto pericoloso adesso che parlava in nome di Descartes stesso. Tutta una scuola, in effetti, si era fondata sotto l'egida di questo grande nome e non era soltanto secondo La Fontaine che Descartes era «il mortale di cui gli antichi avrebbero fatto un dio»[8]. La nuova scuola – si può pensare – non era esente dai difetti di tutte le scuole: Descartes era diventato una sorta di oracolo infallibile, la sua scuola aveva i suoi principi, i suoi dogmi, la sua ortodossia, e, sebbene tutto ciò non fosse spinto al massimo grado, essa era diventata abbastanza *intransigente* **parola da evitare** perché Malebranche sembrava costituire ai suoi occhi il peggiore degli eretici. Il motivo per cui gli attacchi contro il principio di autorità ebbero tutto questo spazio in Malebranche è che, mentre Descartes aveva dovuto combattere solo contro Aristotele, un greco vissuto più di duemila anni prima e senza altro merito che questo, Malebranche aveva dovuto combattere contro la gloria recente di Descartes. **Sicuro??** [una linea sottolinea le due precedenti].

[19] Inoltre, la polemica contro l'aristotelismo non doveva fermarsi all'ultimo scolastico: doveva combattere le forme sostanziali sino alle loro estreme trincee, nel seno stesso della nuova filosofia. Mostrando che Malebranche ha considerato il cartesianismo, tanto esplicitamente quanto implicitamente, come una parziale consacrazione di alcuni dei più pericolosi errori della scuola, avremo, con ogni probabilità, restituito la

ragione di quello che è un vero e proprio accanimento, da parte sua, contro le dottrine di Aristotele.

[20] Malebranche si era in effetti distaccato nettamente da Descartes e dai suoi successori, Arnauld e Régis, sul punto per lui capitale della teoria delle idee. Se Descartes non aveva avuto la tentazione di conservare nei corpi estesi le forme sostanziali della Scolastica, è perché la concezione del meccanicismo fisico, che era alla base del suo sistema, glielo vietava assolutamente. Ma lì dove il meccanicismo perdeva i suoi diritti, lì dove era necessario non vedere solo combinazioni di movimenti rigorosamente determinati, le forme sostanziali riapparivano più potenti che mai. È in questo modo che Descartes definisce l'anima: una cosa di cui tutta l'essenza consiste solo nel pensare. Le idee sono dunque dei semplici prodotti della sostanza pensante, e la più alta in dignità, quella che possiede maggiore realtà oggettiva, l'idea di Dio, è racchiusa, come tutte le altre, nell'intelletto umano. Anche quando le idee necessitano del concorso di una causa superiore, è sempre nella mente che sono prodotte. Ma basta riflettere un po' per mostrare che questo è un evidente residuo di aristotelismo. C'è da stupirsi del fatto che 'i signori cartesiani', che rifiutano i termini di 'natura' e di 'facoltà' per gli oggetti esterni, trovino giusto utilizzarli a proposito dell'anima. Si nega ai filosofi scolastici il diritto di dire che 'Il fuoco brucia' per poi affermare immediatamente dopo che 'L'anima pensa'. Ma, tutto sommato, sarebbe molto più accettabile riconoscere delle facoltà al corpo piuttosto che all'anima. **Questa polemica contro alcuni cartesiani è molto diversa da quella che M. aveva azzardato contro la Scolastica.** Che si dica piuttosto che i corpi sono il principio del movimento: «Questo rovescia tutte le mie idee, ma convengo con ciò, piuttosto che nel dire che la mente si chiarisce da sé» (*Éclaircissement*, X, *O.c.*, vol. III, p. 204). Volenti o nolenti, se si respingono le forme sostanziali, si finirà per ammettere che la mente, lungi dall'avere la facoltà di produrre le idee, vede queste ultime nell'estensione intelligibile che è in Dio. Nell'estensione intelligibile sono racchiuse tutte le verità e tutti i rapporti; rapporti di quantità, da cui derivano le verità teoretiche e tutta la scienza; rapporti di perfezione, da cui derivano le verità pratiche e tutta la morale. **Non è nell'estensione intelligibile che sono racchiusi i rapporti di perfezione** [una linea sottolinea le due righe precedenti][9]. Al di sopra dell'estensione

intelligibile, e tale da richiuderla in sé, vediamo direttamente Dio, senza l'aiuto di alcuna idea, e contempliamo, sebbene 'incomprensibile', la sua intelligibilità suprema.

[21] Una volta respinta la facoltà di pensare che Descartes attribuisce all'anima dell'uomo, siamo infine completamente liberi dalla sudditanza nei confronti della filosofia aristotelica? No, resta ancora un ultimo sforzo da fare, che deve essere indirizzato non più sull'anima umana, ma sugli oggetti materiali, poiché – occorre ammetterlo – Descartes non ha saputo ricavare dall'idea feconda del meccanicismo fisico tutte le verità che esso conteneva. Dopo aver negato al mondo esterno tutte le qualità usualmente attribuite ad esso, eccetto l'estensione e il movimento, si serve della sua scoperta per distinguere l'anima dal corpo, mettendo la sostanza pensante da una parte, la sostanza estesa dall'altra. Ma, in realtà, la distinzione stabilita da Descartes è molto superficiale: l'anima e il corpo sono, bensì, delle sostanze distinte, ma questo non impedisce loro di agire direttamente l'una sull'altra. Il corpo e l'anima dell'uomo sono per Descartes «strettissimamente» mescolati l'uno all'altro[10]. Ma, in tal modo, si è lasciato agli oggetti materiali per lo meno un'ombra e come un riflesso del potere che Aristotele accordava loro attraverso la teoria delle forme sostanziali. L'estensione è stata privata delle sue qualità, ma ha conservato la facoltà di agire sul pensiero; in una parola, sotto l'influenza di un vecchio residuo di paganesimo, si è ammesso che un'azione altra da quella di Dio possa esercitarsi sul nostro intelletto umano. La distinzione dell'anima e del corpo deve, in effetti, essere stabilita con molta più forza di quanto Descartes non abbia fatto: occorre distinguere l'estensione dal pensiero al punto che non sia poi più possibile supporre un qualsivoglia tipo di rapporto fra queste due sostanze. Non solo l'estensione è distinta dal pensiero, ma bisogna dire che la mente umana non ha visto alcun oggetto materiale dal momento in cui Dio ha creato il mondo; la mente può vedere solo le idee delle cose contenute nell'estensione intelligibile, la sola partecipabile dall'intelletto umano. Occorre quindi staccarsi sino in fondo dall'aristotelismo e dire che, se gli oggetti non hanno in se stessi le forme sostanziali che danno loro l'indipendenza, non hanno il potere di agire su di noi, in qualsiasi grado ciò avvenga: la nostra mente non conosce nulla delle cose attraverso un'azione diretta che queste eserciterebbero su di essa e, quando Descartes ha voluto

provare l'esistenza del mondo esterno, ha semplicemente dato la prova più forte che può darne la ragione. La veracità divina non basta, poiché non c'è che la rivelazione delle Sacre Scritture che possa costringerci a credere che il mondo esterno esiste.

[22] Non pretendiamo affatto, del resto, che Malebranche si sia liberato sistematicamente di ciò che dell'aristotelismo ritrovava in altri filosofi. Volevamo semplicemente spiegare la ragione dello straordinario spazio che la parte critica occupa nella sua opera e, in particolare, il motivo per cui tale critica ha più importanza in Malebranche che in Descartes. La ragione è che il sistema di Malebranche è molto più lontano dalla filosofia scolastica di quanto non lo sia quello dello stesso Descartes. **È possibile, in effetti** [una linea sottolinea le due precedenti]. E il fatto che Malebranche, seppur inconsciamente, abbia rifiutato della filosofia cartesiana precisamente ciò che essa aveva conservato di aristotelico, sembra provarlo.

[23] Sarebbe certamente puerile difendere Aristotele dagli attacchi di Malebranche. Ciò che il filosofo francese conosce del filosofo greco è la parte morta dell'opera: la fisica. A maggior ragione, occorre dire che basterebbe un po' di buona volontà per giudicare come ridicole parecchie spiegazioni della fisica di Malebranche. **Forse non allo stesso livello** [una linea sottolinea le due linee precedenti]. E il fatto che la facoltà occulta di attrazione dei corpi abbia eliminato l'idea chiara e distinta dell'impulso è un po' l'apoteosi dell'idea oscura. Per quanto riguarda la metafisica di Aristotele, è evidente che Malebranche non la conosce e la vede attraverso le deformazioni *assurde* **Eccessivo** cui l'aveva sottoposta la Scolastica decadente. È d'altronde assai dubbio che, se avesse conosciuto meglio il filosofo greco, Malebranche avrebbe avuto opinioni più miti nei suoi confronti; gli avrebbe semplicemente fatto dire un po' meno assurdità. Forse, avrebbe anche esitato a scrivere questa frase, che è sorprendente per un avversario irriducibile di Aristotele: «Non c'è che Dio che sia veramente immobile e motore allo stesso tempo» (*Éclaircissement*, XV, *O.c.*, vol. III, p. 240). Infine, forse, si sarebbe chiesto se, di fronte alla sua teoria, Aristotele non sarebbe stato in diritto di riproporre, su certi punti, la sua critica mordace della teoria delle idee: «Τουτ' ἐστὶ κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς»[11].

[1] I commenti del professor Delbos, che si trovano sulla prima pagina e in margine al testo manoscritto del saggio di Gilson, sono qui riprodotti in grassetto all'interno del testo. Le parole sottolineate da Delbos sono state trasposte in corsivo. I miei commenti nel testo e le note a piè di pagina sono tra parentesi quadre []. I paragrafi, per comodità, sono stati numerati. Una versione precedente di questo saggio, con relativo commento, è stata pubblicata in Fafara 1989.

[2] Cfr. Lévy-Bruhl 1899, p. 2. Parlando dei suoi professori in Sorbona, Gilson menzionava Frédéric Rauh (1861-1909) che «diceva che prima di impegnarsi a costruire (*pars construens*), si deve prima distruggere (*pars destruens*)» (Gilson 1962, pp. 28-29). Per la breve nota biografica di Gilson su Rauch, cfr. Gilson, Langan, and Maurer 1966, p. 760, n. 28. Cfr. anche Canivez 1974, pp. 476-78, e Horner 1997.

[3] Il riferimento, in parentesi, alla traduzione italiana è a Malebranche 2007.

[4] Per François Viète (1540-1603), cfr. Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 401, 520, n. 320; vol. II, p. 538, n. 38. Cfr. anche Malebranche 1992, vol. I, p. 1461, n. 1.

[5] Malebranche 1997, p. 473.

[6] *Ibid.*, p. 477.

[7] Per Simon, cfr. Gouhier 1926b, p. 37-48, e *Simon, Richard*. Malebranche fu studente di Simon, ritenuto il padre dell'analisi biblica. Simon fu ordinato nel 1710 e risiedette poi presso l'Oratorio a Parigi. La sua *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) provocò la critica cattolica e protestante e condusse alla sua espulsione dall'Oratorio. In seguito, pubblicò molte opere sotto pseudonimi.

[8] «Descartes, ce mortel dont on eut fait un dieu/chez les payens». Cfr. *Discours à Madame de La Sablière*, in La Fontaine 1991, vol. I, p. 384. Lévy-Bruhl (1899, p. 39) citava lo stesso testo.

[9] La legge morale non è vista nella visione in Dio, ma è scoperta attraverso l'attrazione verso il bene esperito dalla volontà. Cfr. Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 445-446 e Delbos 1924, pp. 289-290.

[10] *Meditationes*, VI, AT VII 80-81, B Op I 789.

[11] Aristotele, *Metaphysica*, I, 9, 991a21-22; cfr. anche XII, 5, 1079b27. Qui Aristotele afferma che asserire l'esistenza delle forme, o idee, platoniche e dire che le altre cose ne partecipano significa «parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche» (tr. it, p. 55). Per la frase greca, cfr., *infra*, p. 185, n. 8.

COMMENTO
di Richard J. Fafara

Lo scenario: gli studi di Gilson in Sorbona. Nel luglio 1903, immediatamente dopo avere ottenuto il suo *Baccalaureat ès Lettres* in Sorbona, la vita di Étienne Gilson prese una svolta inaspettata. Da studente delle scuole superiori, interessato soprattutto all'arte e alla religione, Gilson aveva conosciuto la filosofia, ma ne capiva poco e non aveva intenzione di proseguirne lo studio. Tuttavia, un anno di servizio militare in fanteria nel 1903-1904 gli dette l'opportunità di leggere e rileggere le *Meditationes* di Descartes e l'*Introduction à la vie de l'esprit* di Léon Brunschvicg. Nonostante la perseveranza del giovane Gilson, la lettura di questi autori non gli lasciò molto. Quello che lo colpì fu la 'straordinariamente gratuita arbitrarietà' di questi filosofi. Ma fu proprio il fastidio prodotto nel leggere la filosofia senza capirla che indusse Gilson a continuarne lo studio[1].

Nel 1904, si iscrisse alla Facoltà di Lettere dell'Università di Parigi. Fra i suoi professori vi erano Victor Brochard, Victor Delbos, Gabriel Séailles, Victor Émile Egger, Émile Durkheim, André Lalande, Frédéric Raugh, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Jules Lachelier ed Émile Boutroux, che erano in semipensionamento[2]. Dopo aver seguito tre lezioni di Lévy-Bruhl su Descartes, Gilson decise di scrivere la sua tesi dottorale su Descartes e sotto la sua direzione. Nel 1905 ricevette il suo *Diplôme de licencié ès lettres avec la mention Philosophie*. L'anno seguente, sotto la direzione di Lévy-Bruhl, Gilson presentò «Descartes et la Scolastique» per il *Diplôme d'études supérieures de Philosophie.* Ottenuta l'*agrégation* nel 1907, cominciò a insegnare in vari licei e seguì il consiglio di Lévy-Bruhl di continuare la sua ricerca su Descartes e gli scolastici.

Grazie all'autorevole biografia di padre Shook, sappiamo che, nel periodo dal 1904 al 1907, come compito all'interno di un corso tenuto da Victor Delbos, Gilson presentò un saggio intitolato «La polémique de

Malebranche contre l'Aristote et la philosophie scolastique»[3]. Che sia stata una sua scelta o sia stato un suggerimento di Delbos, l'argomento del saggio di Gilson corrispondeva al suo interesse per Descartes e gli scolastici. Esso forniva al giovane Gilson l'opportunità di studiare come un altro grande cartesiano vedesse Aristotele e i suoi seguaci scolastici e di precisare il rapporto fra la reazione antiscolastica di Malebranche e quella di Descartes.

Il professor Delbos, allievo di Ollé-Laprune e Boutroux, aveva dedicato la sua opera di storico della filosofia a Spinoza e Kant; aveva insegnato alla Sorbona dal 1902 fino alla sua morte nel 1916. Durante questo periodo, si interessò ai grandi filosofi francesi e ai filosofi che riconoscevano l'importanza della credenza religiosa. Dal 1903, Delbos aveva dedicato una serie di lezioni pubbliche a Malebranche, che rispondeva a entrambi i criteri. Dal 1906 in poi, concentrò il suo studio sul pensiero di Malebranche allo scopo di scrivere un libro su di lui per la raccolta di Bloud e Gay, *La pensée chrétienne*[4].

Il primo lavoro su Descartes di Gilson, quando era un giovane studente in Sorbona, è significativo per il ruolo di formazione che ebbe rispetto alla ricerca con cui, più tardi, rivoluzionò la storiografia su Descartes e il Medio Evo. Molto meno conosciuto e apprezzato è lo studio, in questo stesso periodo, del pensiero di Nicolas Malebranche, che invece fornì la base per il considerevole contributo di Gilson nel settore degli studi su Malebranche.

Il Saggio di Gilson. La ripetuta insistenza di Malebranche sulla filosofia di Aristotele come infeconda, oscura, puerile e persino dannosa alla fede cristiana costituisce il contesto dello studio di Gilson[5]. La domanda specifica che Gilson si pone nel saggio è duplice: qual è la natura della critica di Malebranche su Aristotele e i suoi seguaci scolastici e perché differisce da quella di Descartes in termini di importanza e intensità? Incluso nella domanda è il problema di determinare perché Descartes appaia come un'anomalia nella storia della filosofia. Generalmente, lo sviluppo di un nuovo pensiero filosofico implica la critica e la liberazione dai pregiudizi e dagli errori con lo scopo di fare spazio a una nuova filosofia. Tuttavia, Gilson vede Descartes come un contro-esempio rispetto a questo, come una persona che impiega poco tempo nel criticare i

pregiudizi e le teorie erronee del passato e che si impegna in una critica meramente sommaria prima di elaborare la propria posizione [1][6].

La maggior parte dello studio di Gilson, che è ristretto esclusivamente a *La Recherche de la Vérité* di Malebranche, si concentra sulle critiche principali di Malebranche contro Aristotele. Come Descartes, Malebranche sottolinea che la vera filosofia dà poco credito alla nozione di autorità. Molte sono le ragioni per accogliere acriticamente gli antichi: pigrizia, avversione verso verità astratte, rispetto per le vecchie cose e vanità di uno studio finalizzato non ad apprendere, ma a essere considerati 'sapienti'. La filosofia costruita su un tale fondamento diventa, come la filosofia delle Scuole, una scienza della memoria, dove il pensare non è sinonimo di ragione, ma di ripetizione a pappagallo dell'opinione di qualcun altro. Malebranche non solo mette in discussione la credenza che gli antichi scoprirono la verità, ma considera anche i duemila anni di esperienza e di illuminazione che ci separano dagli antichi come un vantaggio per la scoperta della verità [2-4].

Più sostanziale è l'accusa di Malebranche riguardo la mancanza di un metodo filosofico in Aristotele e nei suoi successori. Grazie a Descartes, noi sappiamo che la ricerca della verità esige che si cominci con problemi semplici e si proceda con quelli più complessi. Aristotele fa l'errore metodologico fondamentale di iniziare con la sensazione, che è la più confusa, e non con le idee chiare e distinte. Il dato confuso dei sensi, insieme all'idea generale dell'essere, che è sempre presente alla mente umana, spiega la propensione di Aristotele nello spiegare la natura con idee generali e astratte quali le forme sostanziali. Cominciando con l'esperienza sensoriale del mondo materiale, Aristotele e i suoi seguaci spiegano la conoscenza mediante una teoria dell'astrazione e inventano un'ontologia basata sulla distinzione tra potenza e atto che moltiplica entità immaginarie come forme sostanziali, qualità e facoltà, nel vano tentativo di spiegare il mondo come appare ai sensi. Il risultato è una fisica che non è nulla di più di un tessuto di assurdità costruito su definizioni logiche[7].

Gilson procede a esaminare brevemente l'opinione di Malebranche sugli effetti dannosi della filosofia aristotelica in metafisica, etica, antropologia ed epistemologia. Mentre Descartes riconduce la tendenza ad accettare l'esperienza sensoriale quale fonte della conoscenza alle abitudini

dell'infanzia, Malebranche ne individua la causa nel peccato originale, che rompe l'equilibrio stabilito da Dio tra anima e corpo e modifica il rapporto tra i due termini in una forma di dipendenza dell'anima dal corpo[8]. È questa rottura all'origine delle ragioni per cui Malebranche considera la filosofia aristotelica e scolastica come fondamentalmente pagana e contraria alla religione e alla moralità.

Malebranche afferma che l'essere umano è intimamente unito a Dio. In quanto tale, la definizione dell'anima come pensiero garantisce la sua vera spiritualità meglio della tesi peripatetica che la concepisce come 'forma' del corpo, complemento della 'materia', e non come sostanza realmente distinta da essa. A causa del peccato originale, confondiamo la nostra condizione attuale con la condizione naturale dell'anima, focalizzandoci su oggetti fisici piuttosto che su Dio, in cui vediamo tutte le cose, e attribuiamo potere ai corpi invece di ammettere un Dio semplicemente onnisciente, unica causa di tutto. Secondo la vera filosofia, non la filosofia dei pagani, ogni evento causale, ogni 'efficacia', ha qualcosa di divino, perché agire vuol dire produrre nuovo essere. Creazione significa produrre qualcosa che non esisteva ancora.

Attribuire poteri quali forme sostanziali alla natura stessa e dotare la natura di una causalità seconda, come fanno Aristotele e gli scolastici, è contraddittorio e sacrilego: significa dare un potere divino alle creature, rischia di trasformare la natura in un idolo e conduce al paganesimo. Se si modifica leggermente questa posizione, negando l'esistenza di divinità indipendenti e parlando invece di una natura generale, o anima del mondo, che utilizza le forme sostanziali solo per diversificare la sua azione, si arriva comunque al paganesimo. Se la natura agisce realmente e Dio fa ogni cosa, come distinguiamo il naturale dal soprannaturale?

Sebbene la teoria di Malebranche delle cause occasionali elimini tutta la causalità secondaria, questo non significa che non ci sia una struttura che governi la creazione. Piuttosto, Dio ha stabilito leggi generali in maniera tale che la sua attività sia regolare, costante e uniforme. Dio agisce regolarmente, a seconda dell'occasione. Seguire Aristotele nel considerare l'anima come forma sostanziale del corpo significa separare l'anima da Dio e pervertire l'etica; se l'anima è più unita al corpo che a Dio, allora il suo

corpo è la causa della sua beatitudine e i piaceri corporei sono il bene supremo [14-15].

Il punto cruciale del saggio di Gilson consiste nello spiegare perché la reazione di Malebranche verso Aristotele e i suoi seguaci, che generalmente prende la forma dell'ironia mordace e aggressiva con cui si respinge il principio di autorità in filosofia, sia molto più al vetriolo di quella di Descartes. Dopo avere individuato nell'indipendenza di pensiero propria all'Oratorio (esemplificata da Richard Simon[9]) un possibile fattore esplicativo, Gilson colloca la vera ragione della veemenza di Malebranche nell'intenzione di estendere la sua critica a Descartes stesso. Secondo Gilson, la scoperta, da parte di Malebranche, del mantenimento, in Descartes, delle forme sostanziali significava che la critica delle forme sostanziali, l'errore più pericoloso delle Scuole, doveva ora estendersi al dogmatismo e all'intransigenza della nuova ortodossia ravvisabile nella 'scuola' dei seguaci di Descartes. Così, la polemica di Malebranche contro Aristotele non si esaurisce con la Seconda Scolastica; si prolunga con un tentativo di eliminare le forme sostanziali all'interno del cartesianismo stesso [16-19].

A dispetto di una filosofia di idee chiare e distinte, che fonda una fisica meccanicistica basata su estensione e movimento, priva di forme sostanziali e totalmente indipendente dalla mente, Descartes definisce l'anima umana come una sostanza la cui essenza è il 'pensare' e si vale di nozioni come 'natura' e 'facoltà' al punto che le idee divengono i prodotti' di questa sostanza e sono contenute nella mente. Per quanto riluttanti a dire che il fuoco brucia, i cartesiani, nondimeno, affermano che l'anima pensa. Un rifiuto coerente delle forme sostanziali, direbbe Malebranche, significa rompere con Descartes sulla natura delle idee, negare che la mente abbia la capacità di produrre le idee e affermare che essa vede tutte le cose in Dio [19-20].

Analogamente, Malebranche considera superficiale la distinzione di Descartes tra anima e corpo. Da una parte, la spiegazione del mondo in termini di estensione e movimento permette a Descartes di distinguere l'anima dal corpo come due sostanze distinte; dall'altra, Descartes ammette l'interazione di queste sostanze e, almeno nel caso dell'uomo, riconosce che mente e corpo sono «strettissimamente» (*arctissime*) congiunte e quasi

commiste[10]. Per Malebranche, pensiero ed estensione sono così distinti che non ci può essere alcun tipo di rapporto tra le due sostanze. La sua dottrina dell'occasionalismo non lascia alcuno spazio alla vecchia inclinazione pagana ad attribuire il potere causale alla mente o al corpo. Quel potere appartiene a Dio solo. Per conseguenza, secondo Malebranche, non conosciamo gli oggetti materiali per mezzo di una azione diretta che essi eserciterebbero sulla mente, perché la mente non vede affatto gli oggetti materiali. Quello che essa vede sono le loro idee in Dio. Coerentemente con questo, Malebranche respinge la legittimità del ricorso di Descartes alla veracità divina per dimostrare l'esistenza del mondo. Solamente la Sacra Scrittura, che rivela l'azione di Dio, può obbligarci a credere che esiste un mondo che corrisponde alle nostre idee. La portata della critica di Malebranche ad Aristotele, insieme al suo rifiuto dei residui aristotelici in Descartes, sembrano provare perché, in seguito, sia stata la filosofia di Malebranche e non quella di Descartes a essere espulsa dalle Scuole [21-22].

Gilson conclude il suo saggio con una serie di brevi commenti. Difendere il pensiero di Aristotele da Malebranche sarebbe inutile. Malebranche conosceva solamente versioni distorte della *Fisica* di Aristotele, la parte morta del corpo aristotelico. Non conosceva neppure la *Metafisica* e non la vedeva che in modo deformato, all'interno di una Scolastica in declino. Gilson dubita che una migliore comprensione di Aristotele avrebbe permesso a Malebranche di essere più accogliente verso la filosofia aristotelica, anche se forse gli avrebbe potuto suggerire qualche ripensamento, all'interno della propria filosofia, sulla natura di Dio e delle idee.

Commenti del professor Delbos. Complessivamente, Delbos fu soddisfatto del saggio per la sua intelligente analisi dei testi chiave, anche se, a suo avviso, Gilson aveva forse esagerato su alcuni punti per spiegare l'intensità della polemica di Malebranche. Delbos non è esplicito su quali siano queste esagerazioni, ma i suoi commenti su punti particolari del saggio di Gilson forniscono alcuni indizi. La critica più forte e più chiara è che Gilson ha frainteso la posizione di Malebranche sul modo in cui sono conosciute le relazioni di perfezione [20]. Sebbene ritenuto da Delbos un errore curioso ('singulière'), si tratta di un punto marginale rispetto alla tesi

principale di Gilson. Ma tre ulteriori commenti di Delbos vertono su punti centrali del saggio.

Prima di tutto, Delbos adduce, fra i motivi esplicativi dell'intensità della polemica di Malebranche, il fatto che questi avesse avuto dei rapporti più diretti con i peripatetici rispetto a Descartes [1]. Delbos potrebbe riferirsi o a rapporti personali di Malebranche con i seguaci di Aristotele o alla maniera in cui egli intratteneva questi rapporti. Nel primo caso, si apre una lunga lista di possibilità. Secondo i suoi biografi, Malebranche restò deluso dallo studio della filosofia scolastica, che aveva intrapreso al Collège de la Marche dal 1654 al 1656 sotto la guida del famoso peripatetico L. Rouillard, e questo fatto potrebbe essere stato all'origine della sua severa severa critica contro il verbalismo scolastico[11]. Malebranche riteneva che anche la teologia studiata dal 1656 al 1659 in Sorbona fosse infettata dallo stesso morbo scolastico[12]. Nel 1660, quando entrò nell'Oratorio, era il pensiero di Bérulle e sant'Agostino a permearne il clima intellettuale, e questo rese possibile, accanto alla teologia scolastica, una teologia 'positiva' basata sull'interpretazione dei testi sacri. Sia all'interno sia all'esterno dell'Oratorio, molti scrittori di spiritualità rimproveravano agli scolastici il loro puntiglioso metodo della *quaestio*, con le sue divisioni e sottodivisioni, con cui si erano perse di vista le verità essenziali della filosofia e della teologia[13].

In linea generale, i rapporti di Malebranche con gli scolastici sono simili a quelli di Descartes: entrambi, da studenti, hanno avuto professori scolastici e hanno intrattenuto per tutta la vita una corrispondenza, fatta di divergenze, con i seguaci di Aristotele. La differenza sta nel fatto che le parole di Descartes nei confronti degli scolastici sono molto più caute di quelle di Malebranche; Descartes tenta, «proprio come un tarlo, dall'interno», di intrattenere un dialogo con i suoi contemporanei scolastici, con la speranza di portarli dalla sua parte attraverso l'uso del loro apparato concettuale[14]. È più probabile che il commento di Delbos avesse l'intenzione di attribuire l'intensità della polemica alla maniera con cui Malebranche affrontava le questioni filosofiche in questione. Su questo, Delbos è corretto: nel suo disaccordo coi paripatetici, Malebranche è molto più sincero di Descartes. Ma ci sono anche altri aspetti della personalità di Malebranche che giocarono qui un ruolo: anche la sua estrema sensibilità,

unita allo zelo nella difesa della verità, nonostante la sua riluttanza alle polemiche, contribuì in modo significativo alla passione dei suoi dibattiti[15].

Per seconda cosa, Delbos interpreta la rottura di Malebranche con alcuni cartesiani a proposito della natura delle idee e della capacità dell'anima di pensare come ben distinta dal suo disaccordo con gli scolastici [20]. Delbos potrebbe riferirsi al fatto che Malebranche si muove all'interno di una metafisica fondamentalmente cartesiana, attraverso una correzione di Descartes e dei suoi seguaci, quali Arnauld e Régis, mediante l'elaborazione della teoria della visione di tutte le cose in Dio[16]. O, forse, potrebbe riferirsi alle divergenze di Malebranche con gli scolastici che non riguardano differenze psicologiche ed epistemologiche[17]. Tuttavia, nella *Recherche*, Malebranche argomenta a favore della sua teoria della mente e della conoscenza attraverso l'eliminazione della tesi scolastica considerandola la prima e più comune possibilità logica, quella appunto sostenuta dai peripatetici[18]. La recente storiografia ha mostrato che l'originale concezione della visione in Dio di Malebranche non deriva dal cartesianismo illuminato dall'agostinismo, come ci dice Malebranche, ma anzitutto dai trattati scolastici sulla conoscenza angelica[19].

Infine, Delbos mette in questione la tesi centrale di Gilson, secondo cui Malebranche attaccherebbe molto più di Descartes il ricorso all'autorità in filosofia, perché l'offensiva della *Recherche* coinvolge non solo gli aristotelici, ma anche la nuova scuola cartesiana[20], contaminata da residui di aristotelismo. L'esitazione di Delbos su questo aspetto del saggio lascia intravedere che questo è uno dei punti in cui egli riscontrava un'esagerazione da parte di Gilson. L'esitazione nel commento di Delbos, cioè i doppi punti interrogativi che seguono il commento [18], corrisponde all'esitazione del suo commento sul frontespizio del saggio. Pur con cautele, Delbos suggerisce che Gilson non è riuscito a sviscerare l'argomento della sua tesi. Su questo punto, non si può essere che essere d'accordo con Delbos.

Gilson non stabilisce psicologicamente o testualmente che il rifiuto di Malebranche del ricorso all'autorità sia intenzionalmente severo per garantirne l'estensione implicita alla scuola di Descartes. Nel criticare tale ricorso come illegittimo, Malebranche segue il principio metodologico di Descartes di insistere sull'evidenza e sulla ragione[21]. Perciò,

l'atteggiamento di Malebranche verso gli scolastici può essere legittimamente interpretato come rilevatore di misura della sua adesione al cartesianismo[22]. Inoltre, i testi che criticano il ricorso all'autorità hanno toni spesso diversi, poiché dipendono dal pubblico a cui Malebranche si rivolge. Le sue osservazioni più feroci sono dirette contro Aristotele e i suoi seguaci, mentre i commenti sullo stesso tema, diretti contro Descartes e i suoi pedissequi seguaci, sono temperati dalla convinzione che, a differenza della Scolastica, la filosofia di Descartes è fondamentalmente solida, sebbene non completamente libera dall'errore[23].

Gilson attribuisce la forza e l'estensione della polemica del pensiero malebranchiano al fatto che questo fu, in seguito, espulso dalle scuole, a differenza di quello di Descartes; Delbos ammette che questo è possibile. Gilson enfatizza il rifiuto con cui Malebranche, 'seppur inconsciamente', respinge ciò che il pensiero di Descartes riprende, precisamente, da Aristotele [22], ma sfortunatamente non approfondisce questa intrigante affermazione. A un certo punto, Gilson allude all'aspetto religioso del pensiero di Malebranche nel contesto del suo profondo antagonismo con Aristotele («si tratta davvero di elevare *altare contro altare*» [16]), ma anche questo suggerimento non viene sviluppato. Delbos discute l'opportunità della scelta linguistica di Gilson, ma non è chiaro se contesti l'appropriatezza dell'uso del termine 'altare' in una discussione filosofica relativamente ad Aristotele, a Malebranche o a entrambi.

Il saggio di Gilson ha altri limiti. Affronta la polemica di Malebranche e le questioni ad essa connesse considerandole solo nella *Recherche*, specialmente nell'*Éclaircissement XV*, che tratta della causalità. La fiducia accordata nel suo saggio all'edizione della *Recherche*[24] di Bouillier impedisce a Gilson di porre la questione di un eventuale sviluppo del pensiero di Malebranche. Tuttavia, il saggio non sembra suggerire che Gilson si sentisse obbligato a non considerare l'anti-aristotelismo di Malebranche all'interno del resto del ragguardevole *corpus* delle sue opere o all'interno della possibile evoluzione del suo pensiero su questo argomento[25]. Inoltre, Gilson menziona brevemente l'inadeguata conoscenza di Aristotele da parte di Malebranche, ma non discute mai il perché; nonostante fosse capace di leggere il greco, Malebranche non fa alcun tentativo nella *Recherche* di comprendere il pensiero di Aristotele. La

visione di Malebranche della storia come di una disciplina inutile è uno dei motivi per cui usa Aristotele semplicemente per difendere e giustificare la propria posizione[26]. Inoltre, il saggio non tiene adeguatamente in conto la funzione negativa e critica della *Recherche*, funzione che spiega perché a quest'opera sia essenziale una critica di Aristotele e dei suoi seguaci.

Nella *Recherche*, Malebranche, determinato a rovesciare i fondamenti della filosofia pagana, spiega il disordine che il peccato ha causato nel mondo e, combattendo i pregiudizi e le illusioni dei sensi, ci mostra la vera natura dell'esperienza[27]. Ovviamente, il secondo compito è il più importante, poiché non si può rovesciare una concezione pagana della natura sino a che non si sia dimostrato che le percezioni su cui essa si basa non sono davvero naturali per l'uomo. Né si può mostrare il disordine dell'intelletto umano sino a che, anzitutto, non vengano illustrati i fatti che ne attestano il malfunzionamento. La missione di Malebranche per distruggere l'aristotelismo ha bisogno di incorporare la critica ad Aristotele all'interno di questo compito. Quindi, la critica malebranchiana dell'aristotelismo non è appena, come afferma Gilson, «quasi una parte integrante del suo sistema» [1], ma assolutamente essenziale ad esso[28].

Non si deve però essere troppo severi con il saggio di Gilson: non conosciamo né la tipologia del compito assegnatogli da Delbos, né il livello che questi si aspettava. Padre Shook ne enfatizzava il lato positivo, sottolineando che proprio una critica acuta, come quella di Delbos, lasciava intravedere lo studioso eccelso che Gilson sarebbe diventato[29].

Malebranche senza teologia. Il trattamento riservato da Gilson a Malebranche deriva, in parte, dall'atmosfera accademica in Sorbona e dall'approccio di Delbos a Malebranche e alla storia della filosofia. Scrivendo dei suoi professori in Sorbona negli anni tra il 1904 e il 1907, Gilson ne sottolineava lo straordinario rispetto per la libertà che ispirava il loro insegnamento: «I nostri Maestri possono certamente averci detto *come*, secondo loro, dovremmo pensare, ma nessuno di loro avrebbe mai pensato di dirci *che cosa* dovremmo pensare»[30]. Gilson afferma anche che, quando esponevano pubblicamente il proprio pensiero, essi lasciavano fuori la propria fede, cristiana o ebrea che fosse. Il desiderio di essere religiosamente neutrali spiega come, fra i suoi professori, fossero pochi quelli che si sentivano liberi di insegnare «le verità per loro più alte e più

care». Questo faceva sì che la filosofia stessa si trovasse in una posizione strana.

Per assicurare la 'neutralità' religiosa della filosofia, i professori di Gilson «restringevano la filosofia a quelle discipline che, tendendo a costituirsi in molte scienze separate, rompevano completamente, sempre più, con ogni metafisica e, ancor di più, con ogni religione». La storia della filosofia, dal canto suo, non evidenziava in maniera particolare ciò che aveva interessato i filosofi stessi, ma, piuttosto, quello che era considerato importante nella filosofia in quanto tale. «Descartes preannunciava il positivismo e Hume il criticismo; di conseguenza, essi erano entrambi filosofi importanti […] Gli studenti furono anche introdotti a un Malebranche senza teologia»[31]. Gilson definiva Delbos e gli altri suoi professori come dei 'puri razionalisti greci'[32]. Nonostante la diceria che Delbos fosse cattolico, «non c'era niente, nel suo insegnamento o nei suoi scritti, che potesse dare adito a chicchessia di affermarlo»[33]. Inoltre, Delbos, come Lachelier, Blondel e molti altri filosofi cattolici del tempo, non aveva mai «studiato teologia o nutrito alcun interesse per essa». Delbos, secondo Gilson, «aveva trovato nel suo più tardo studio su Malebranche la sua prima introduzione alla teologia propriamente detta»[34].

Il tentativo di essere il più obiettivo possibile nel presentare la storia della filosofia, insieme all'estrema riservatezza e quasi segretezza a riguardo della sua vita personale, possono spiegare perché la fede di Delbos rimanesse nascosta ad alcuni studenti[35].

Le cose forse cambiarono mentre Gilson avanzava nei suoi studi e nella sua carriera. Sappiamo che Gilson ebbe rapporti cordiali con Delbos fino alla morte di questi, nel 1916. Delbos dapprima introdusse Gilson al pensiero di Maine de Biran, gli chiese di preparare dei materiali per la «Bibliographie de Philosophie» e presentò formalmente delle copie delle tesi di Gilson all'Institute de France. In seguito, Delbos tenne il giovane Gilson informato sui concorsi universitari, gli inviò libri mentre era prigioniero di guerra e frequentò i medesimi congressi filosofici nazionali e internazionali[36].

Nel 1924, postumo, fu pubblicato dal suo amico Joannès Wehrlé lo studio di Delbos su Malebranche, basato su appunti dei suoi corsi tenuti nel 1910-1911[37]. Un riassunto delle sue lezioni del 1903, i commenti alle sue

lezioni su Malebranche tenute all'École Normale Supérieure dal 1908 e il già menzionato studio postumo mostrano una fondamentale coerenza nell'approccio di Delbos al pensiero di Malebranche. Così, ci sono buoni motivi per ritenere che lo studio di Delbos contenga ciò che Gilson aveva ascoltato anni prima sotto forma di lezioni[38]. Considerata come 'libro decisivo e di riferimento'[39], l'opera di Delbos interpreta il pensiero di Malebranche come mirante a fornire una base metafisica per la fisica matematica e a supportare, per quanto possibile, l'accordo tra religione e filosofia[40]. Secondo Delbos, il pensiero di Malebranche fu inizialmente influenzato dalla separazione cartesiana tra filosofia e teologia; è solamente in seguito che esso evolve in una sintesi di elementi presi dalla fede e dalla filosofia[41]. Fino alla fine della sua vita, Delbos ebbe seri dubbi sull'uso apologetico della filosofia e negò la possibilità di un accordo conciliatorio tra filosofia e teologia[42]. Considerava la filosofia dell'azione morale e religiosa di Maurice Blondel, che era pesantemente influenzata dal pensiero di Ollé-Laprune, come la sola soluzione possibile al problema dei rapporti tra filosofia e teologia[43].

La neutralità religiosa dei professori di Gilson, basata sull'idea che ogni dottrina filosofica sottoposta a una qualche autorità esterna dovesse essere per ciò stesso accantonata[44], spiega, in parte, perché Gilson ebbe bisogno di studi ulteriori per comprendere la teologia. Questa comprensione gli permise di collocare la filosofia di Malebranche in un nuovo contesto e di offrire una più soddisfacente spiegazione della polemica anti-aristotelica e anti-scolastica di Malebranche.

Il Saggio di Gilson rivisitato. Nel corso degli anni Venti, Gilson continuò, sulla base dei suoi studi di dottorato su Descartes, a confrontare la filosofia cartesiana col pensiero medievale. Diede alla luce degli studi, divenuti classici, che ruotavano attorno all'eliminazione, da parte di Descartes, delle forme sostanziali col fine di spiegare l'universo in termini di concetti e principi matematici. Questo lavoro permise a Gilson di ritornare su alcuni dei punti che aveva discusso nel suo saggio per Delbos. Nel dettagliare le trasformazioni delle nozioni filosofiche medievali e l'impoverimento metafisico che ne risultava nel sistema di Descartes, Gilson vedeva nell'occasionalismo di Malebranche e nella visione in Dio le conseguenze naturali dell'eliminazione delle forme, sebbene all'interno di

un pensiero radicalmente differente da quello di Descartes, il quale separa la filosofia dalla fede[45].

Gilson modificò anche la tesi, difesa nel suo saggio, secondo cui Descartes era molto meno preoccupato di Malebranche di confutare gli scolastici. La cosa era di poco interesse per Descartes, non perché questi fosse più vicino di Malebranche alla filosofia scolastica, ma perché era convinto che, con la pubblicazione dei *Principia*, la sua 'Fisica', avrebbe, *ipso facto*, distrutto chiaramente e assolutamente la filosofia scolastica[46].

Avendo scoperto la necessità di comprendere le dottrine medievali per capire la vera novità della filosofia cartesiana, Gilson concentrò il suo studio proprio sulle dottrine medievali. Lo studio dei medievali rappresentò il momento decisivo della sua vita intellettuale. Inizialmente, Gilson tentò di applicare ai teologi del Medio Evo il metodo di ricerca che Lévy-Bruhl e Delbos gli avevano insegnato a usare nello studio dei filosofi moderni. Questo approccio non ebbe successo e, seguendo la regola che ci deve astenere dall'inventare per capire meglio, Gilson dovette finalmente inchinarsi all'evidenza che san Tommaso e san Bonaventura non filosofavano come gli altri filosofi, perché non erano filosofi, ma teologi scolastici[47].

Nella sua opera su san Bonaventura, Gilson respinse l'idea che Bonaventura e san Tommaso appartenessero a una stessa identica famiglia di pensatori, quella che aveva tentato di costruire una filosofia che si reggesse sui propri piedi e fosse indipendente dalla fede. Gilson contrappose le filosofie di questi due dottori, il bonaventurismo al tomismo, e presentò la filosofia di Bonaventura come agostinismo e Bonaventura stesso come un pensatore che filosofava dall'interno della fede, sviluppando il suo pensiero a partire dalle riflessioni sulle verità rivelate da Cristo e dalla Chiesa.

Ispirata dalla sua visione francescana del mondo e supportata dall'agostinismo che i teologi francescani avevano ereditato da Alessandro di Hales, la filosofia cristiana di Bonaventura costituiva una reazione consapevole contro l'aristotelismo eterodosso che aveva messo radici alla Facoltà delle Arti a Parigi. Non è che a Bonaventura non fosse riuscita quella sintesi tra cristianesimo e aristotelismo che il suo contemporaneo Tommaso d'Aquino era stato capace di realizzare; semplicemente,

Bonaventura concepì la possibilità di tale sintesi, ma la rifiutò deliberatamente. Sebbene Bonaventura ammirasse Aristotele come un uomo che eccelleva in conoscenza, tuttavia, da un punto di vista cristiano, pensava che la filosofia puramente naturale di Aristotele fosse mera follia. Bonaventura e Tommaso sono entrambi filosofi cristiani, ma le loro filosofie cristiane sono essenzialmente distinte.

Nella terza edizione di *Le thomisme* (1927), Gilson cominciò a rivedere le sue precedenti interpretazioni della filosofia di san Tommaso allo scopo di dimostrare che questa si era sviluppata, anch'essa, dall'interno della fede, ma lungo coordinate che erano fondamentalmente aristoteliche e che differivano da quelle seguite da san Bonaventura e sant'Agostino. Per Gilson, san Tommaso è essenzialmente un teologo che usava la filosofia, ma che non era un filosofo. Poiché la teologia dell'Aquinate «non avrebbe potuto costituirsi come tale senza prendere a prestito le sue tecniche da una filosofia che ne stesse alla base e che avesse i suoi propri principi», il tomismo, secondo Gilson, trovava spazio «accanto alla teologia, che non avrebbe dovuto essere altro che teologia, per una filosofia che non avrebbe dovuto essere altro che filosofia». Per questa ragione, san Tommaso è «il primo e non l'ultimo dei filosofi moderni»[48]. Poiché il tomismo si edifica su una base filosofica diversa, nel XIII secolo, gli agostiniani lo accusarono non solo di rompere con sant'Agostino, ma anche con la tradizione cristiana, ritornando alla filosofia pagana di Aristotele.

Quale esempio della differenza tra tomismo e agostinismo, Gilson esamina la critica di san Tommaso a coloro che negano l'efficacia delle cause seconde per riservare a Dio il privilegio della causalità. Per l'Aquinate, l'operazione divina è necessaria alla produzione degli effetti naturali, poiché le cause seconde devono tutta la loro efficacia alla prima causa, che è Dio. Ma non è superfluo che Dio, che può produrre da se stesso tutti gli effetti naturali, debba produrli anche con l'intermediazione di altre cause. Queste cause intermedie, che Dio ha voluto, non gli sono necessarie: le ha volute per il loro stesso bene. Per l'Aquinate, l'esistenza delle cause seconde non è indice di assenza di potenza, ma è un tributo all'immensità della bontà di Dio. Per gli avversari, come certi agostiniani, che vedevano il pensiero di san Tommaso dall'esterno, questa dottrina sembra offrire una giustificazione dei diritti della creatura contro quelli di Dio, «un'accusa

ancor più infida, visto che san Tommaso trae la sua ispirazione chiaramente da Aristotele e sembra arrivare al punto di cedere all'influenza del naturalismo pagano». Per la stessa ragione, la dottrina dell'illuminazione rimane caratteristica della tradizione agostiniana: garantisce la massima dipendenza dell'intelletto da Dio nella conoscenza. Da questo punto di vista, la filosofia di Malebranche è «l'assoluta antitesi del tomismo». Malebranche non perdonò mai l'Aquinate per avere interposto le 'nature' e le 'cause efficienti' tra gli effetti naturali e Dio[49].

Nei suoi studi su Bonaventura e Tommaso d'Aquino, Gilson tentò, per la prima volta, di dare un significato preciso e tecnico all'espressione 'filosofia cristiana'. Il successo di questi studi fece aumentare l'interesse di Gilson nei confronti di sant'Agostino, tracciò la strada per la maggior parte delle sue opere successive e fornì la base per una ricerca adeguata sulla polemica anti-scolastica di Malebranche.

Come magistralmente mostra Gouhier, Malebranche fu un filosofo cristiano sin dall'inizio della sua carriera. Quindi, Gouhier era in disaccordo con la posizione di Delbos, secondo cui, inizialmente, Malebranche avrebbe separato i domini della fede e della ragione per poi sviluppare gradualmente un rapporto reciproco tra di esse. Se le cose fossero state così, non si sarebbe dovuto parlare di un'evoluzione, ma di una 'conversione' da parte di Malebranche. Gouhier mostrava che la posizione di Delbos non poteva essere stabilita testualmente e, inoltre, che essa non rendeva giustizia all'agostiniano *fides quaerens intellectum* che, sin dall'inizio, costituì la preoccupazione dominante di Malebranche. «Ciò che è primo nell'ordine cronologico, come nell'ordine della dialettica, è l'unione intima della ragione e della fede, è l'idea di una *filosofia cristiana* in cui la ragione illuminata dalla fede parte alla ricerca del vero bene»[50].

Alla maniera degli agostiniani, Malebranche riteneva che l'avanzare dell'ateismo e degli attacchi contro la cristianità fossero favoriti dalle carenze della Scolastica, specialmente della fisica di Aristotele, all'interno della religione. Basterebbe ricordare la dichiarazione di guerra di Lutero contro Roma e Aristotele. Quindi, Malebranche decise di separare le dottrine di fede dall'aristotelismo cui erano state arbitrariamente e sfortunatamente collegate e di creare una nuova filosofia[51]. Molti attaccarono la fede, ma in realtà, il loro attacco era contro una teologia

malata e contro le proposizioni dell'aristotelismo. Per Gouhier e Gilson, la *Recherche* di Malebranche era un'opera di apologetica cristiana. La natura apologetica della filosofia di Malebranche era ciò che ne spiegava l'odio profondo verso Aristotele, che si esprimeva in 'una santa rabbia', «nell'esplosione di un […] rancore […], di una violenza di cui Descartes non aveva mai dato prova»[52]. Non sorprendentemente, Gilson attribuì il successo dell'interpretazione malebranchiana di Gouhier alla sua comprensione dell'agostinismo, che il professor Delbos non aveva mai posseduto[53].

Gilson sviluppò la sua interpretazione di Malebranche come una figura che proviene da radici medievali, agisce come una figura di transizione nella storia della filosofia e costruisce una filosofia cristiana all'interno di un contesto cartesiano di cui affronta, senza successo, i problemi costitutivi[54]. Gilson può non essere stato d'accordo con Malebranche, ma lo ha sempre preso sul serio, considerandolo come un pensatore di prim'ordine, trattandolo come una delle grandi figure della storia della filosofia e utilizzandolo ampiamente in opere che facevano filosofia sui dati della storia della filosofia[55].

[1] Gilson 1962, pp. 17-18. Cfr. Shook 1984, pp. 9-13.

[2] *Ibid.*, pp. 30-37.

[3] Shook 1984, p. 19.

[4] Cfr. Delbos 1924, pp. vii-ix.

[5] Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 58-61, 165-170, 289-303, 397-403, 418-421, 456-483; vol. II, pp. 26-30, 300-320, 346-368.

[6] I riferimenti a paragrafi specifici nel saggio di Gilson saranno indicati all'interno di parentesi quadre [].

[7] Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 165-170, 459-463; vol. II, pp. 300-308. Per la trattazione della questione da parte di Descartes, cfr. Gilson 1930d.

[8] Sebbene Malebranche non rifiuti la spiegazione di Descartes (*Principia* I, art. 71, AT VIII-1 35-36), la subordina al suo punto di vista. Cfr. Malebranche, *O.c.*, vol. II, pp. 69-77, 232-265.

[9] Cfr., *supra*, p. 110 e nota n. 7. L'orazione funeraria di Bossuet per p. Bourgoing elogiava lo spirito liberale dell'Oratorio, dove i membri non ricevevano altri voti solenni che il battesimo e l'ordinazione al sacerdozio e «… dove una santa libertà fa la santa devozione» (Delbos 1924, p. 4). Malebranche cominciò i suoi studi teologici quando il Generale superiore dell'Oratorio era Bourgoing.

[10] *Meditationes*, VI, AT VII 80-81, B Op I 789.

[11] Cfr. André 1886, pp. 5-6 (anche in Malebranche, *O.c.*, vol. XVIII, p. 14): «All'età di sedici anni < nel 1654>, migliorata la sua salute, iniziò le sue lezioni nel Collège de la Marche sotto la guida di

M. Rouillard, famoso peripatetico. Dopo qualche giorno di esercizio, il giovane filosofo si accorse presto di essersi ingannato. Non trovò nella filosofia alcunché di grande e quasi nulla di vero: questioni verbali, frivole sottigliezze, pietose grossolanità, continui equivoci, nessuno spirito, nessun gusto, nessun cristianesimo […] Esigeva sempre di vedere chiaramente, non volendo credere a nulla senza ragione. E tutto questo sembrava, con ogni probabilità, non promettere nulla di buono per i seguaci di Aristotele».

[12] André 1886, pp. 6-7 (anche in Malebranche, *O.c.*, vol. XVIII, p. 16): «A quei tempi, la teologia non era fondamentalmente che un ammasso confuso di opinioni umane, di questioni facete, di puerilità, di discussioni, di ragionamenti interminabili per provare misteri incomprensibili; il tutto senza ordine, senza principi, senza vere connessioni; tante barbarie nello stile, molto poco senso in tutto il resto. Non ci si consacrava quasi per nulla ai dogmi della fede, mentre si indulgeva volentieri alle vane dispute che san Paolo ci ordina di evitare come follie. L'abate Malebranche […] fu sorpreso oltre ogni dire nel vedere persone serie trattare in modo serio questioni la maggior parte delle quali erano davvero poco sensate. Abituato da sempre a riflettere, ecco quello che trovava bizzarro nel metodo delle Scuole: nella filosofia, che deve essere competenza della sola ragione, ci si doveva asservire all'autorità di Aristotele; nella teologia, che deve fondarsi unicamente sull'autorità divina, ci si doveva asservire alla ragione o, piuttosto, ai ragionamenti, i quali, di solito, sono al massimo ragionevoli. Eccolo, dunque, ancora una volta disgustato dalla Scuola […]».

[13] Gouhier 1926a, pp. 9-10.

[14] Grene 1991, pp. 6-8.

[15] Rodis-Lewis 1963, p. 20.

[16] Cfr. Delbos 1924, p. 195 e Malbreil 1979.

[17] Per la disputa di Malebranche con Villemandy e L.F. Boursier, cfr., rispettivamente, Malebranche, *O.c.*, vol. XVIII, pp. 420-23 e XIX, p. 864.

[18] *Ibid.*, vol. I, p. 418. Cfr. Connell 1967, pp. 162-163; Rodis-Lewis 1967, p. 123; e Rodis-Lewis 1963, p. 61.

[19] La spiegazione che Malebranche ha dato degli influssi esercitati sul proprio pensiero si trova in Malebranche, *O.c.*, vol. V-VI, pp. 198-201. Pur ammettendo che «pochi scrittori hanno superato Malebranche nell'acredine del suo disprezzo per gli Scolastici», Desmond Connell (1967, pp. 1-2 e 146-151) riteneva che i trattati scolastici sulla conoscenza angelica potessero avere profondamente influenzato la concezione originale di Malebranche della visione in Dio. Una delle principali ragioni della sottovalutazione di questa influenza è nel rifiuto deciso, da parte di Malebranche, della dottrina scolastica della conoscenza umana, stante il quale a nessuno venne in mente di consultare i trattati scolastici sugli angeli per reperirvi un collegamento con Malebranche relativamente alla spiegazione di come un'anima puramente immateriale potesse conoscere il mondo materiale. Lennon (1980, p. 783) si dichiarò d'accordo: «La tesi principale di Connell deve essere accettata». Il dibattito sulle fonti di Malebranche è lontano dall'essere risolto (cfr. Connell 1974, 1978; e Malebranche 1992, vol. I, p. 1339, n. 4 e 1465 n. 1), ma il recente volume di Emanuela Scribano (= Scribano 2006), pur rettificando le tesi di Connell, ne conferma la correttezza di fondo; cfr. anche, ora, Priarolo 2019, p. 65, n. 40 e pp. 74-75, n. 54.

[20] Gouhier 1926a, pp. 8-9.

[21] *Principia*, IV, art. 207, AT VIII-1 329.

[22] Malebranche, *O.c.*, vol. I, p. 449. Cfr. Connell 1967, p. 41. Persino la critica di Malebranche a Descartes è basata sempre sul metodo cartesiano; cfr. Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 1350, n. 2 e 1616, n. 1.

[23] «Descartes ha scoperto in trent'anni più verità di tutti gli altri filosofi» (Malebranche, *O.c.*, vol. I, p. 64). Sebbene Malebranche accetti senza riserve la nuova filosofia, ne vede anche i difetti: «Il Signor Descartes era un uomo come gli altri, soggetto all'errore e all'illusione come tutti » (*Ibid.*, vol. I, p. 412; cfr. anche vol. II, pp. 446-449). Malebranche sostiene di seguire l'esempio di Descartes, un vero saggio, a condizione di non diventare un cieco seguace di una setta: «Essere peripatetico o platonico, gassendista o cartesiano, è un difetto; perché il problema non è tanto temere l'errore quanto arrendersi all'autorità degli uomini che vi sono soggetti» (*Ibid.*, vol. IV, p. 4). Già nelle prime opere di Malebranche si trovano, seppur espresse timidamente e con cautela, delle differenze filosofiche con Descartes; ed è per questo che non lo si può accusare di avere, in seguito, rotto con lui. Cfr. Connell 1955, p. 550.

[24] Cfr. Malebranche 1880.

[25] Cfr., ad esempio, Malebranche, *O.c.*, vol. IV, p. 23, varianti a-f delle *Conversations chrétiennes*, dove l'attacco di Malebranche ad Aristotele diventa, gradualmente, meno aggressivo.

[26] Cfr. Adam 1967, pp. 228, 239-242. «Gli attacchi di Malebranche contro Aristotele hanno soprattutto l'obiettivo di esplicare il proprio pensiero. Per Malebranche, il pensiero di Aristotele non ha un senso aristotelico, ma un senso malebranchista. Lo utilizza come una specie di repellente per meglio manifestare il valore del proprio pensiero» (*Ibid.*, 241). Descartes spese poco tempo nello studio della storia della filosofia; questo fatto suscita un vero dilemma per i suoi seguaci che cercavano la verità nelle sue parole. Cfr. Gouhier 1980b, pp. 40-42.

[27] Malebranche, *O.c.*, vol. I, pp. 10-11.

[28] Gouhier 1926a, p. 8.

[29] Shook 1984, p. 19.

[30] Gilson 1962, p. 40.

[31] *Ibid.*, pp. 35-39.

[32] *Ibid.*, p. 30.

[33] *Ibid.*, p. 35. Jacques Maritain ebbe un'esperienza simile: «Alcuni professori erano credenti, ma della loro fede nulla traspariva nel loro insegnamento. Era il caso di Victor Delbos, eminente storico della filosofia, spirito onesto e profondo, ma di cui il grigiore dell'insegnamento lasciava l'impressione di una meticolosa ricerca di belle rovine. Solo più tardi, Jacques poté intravedere qualcosa dei pensieri intimi di Delbos, durante una conversazione […]» (J. e R. Maritain 1982-1999, vol. XIV (1993), p. 686).

[34] Gilson 1962, pp. 63-64.

[35] «L'estrema modestia dell'uomo – saremmo tentati di scrivere l'umiltà di quel cristiano convinto e illuminato quale Delbos era – non permise, se non alle persone a lui vicine e ai suoi allievi, di intravedere la dottrina personale di questo pensatore che, per sua volontà, rinvierà sempre l'esposizione del proprio sistema, continuamente pronto a tirarsi indietro per fare unicamente opera di storico, soddisfatto dal nobile ruolo di interprete della continuità della tradizione intellettuale del genere umano» (Leclerc 1916, pp. 657-8). Per questo aspetto del carattere di Delbos, cfr. Wehrlé 1932, pp. 44 e 120. Secondo Wehrlé, Delbos «non era solamente silenzioso e riservato: era in qualche modo segreto […]. Era palese che avesse stabilito, quale legge per se stesso, di conservare il tesoro della sua vita interiore, gelosamente nascosto agli sguardi, per lui e per Dio, che non ha mai cessato di adorare» (*Ibid.*, pp. 13-14). «[…] Delbos fu il contrario di un uomo che ama apparire o, semplicemente, essere osservato. Visse nascosto sino alla fine. Fu segreto nella sua morte come era stato segreto nella sua vita, riservato più che poteva di fronte agli uomini» (*Ibid.*, pp. 150-151). Maurice Blondel, amico intimo e confidente filosofico di Delbos, parlò anche della sua personalità; cfr. Blondel 1966, pp. 240, 243-245, 255, 264. In una lettera a Blondel, Xavier Léon scrisse:

«[Delbos] era una specie di santo, dall'intelligenza tanto penetrante e dal cuore tanto buono quanto il suo carattere giusto» (*Ibid*., p. 269).

[36] Cfr. Shook 1984, pp. 19, 47, 56, 58, 64, 80, 120, 125. Gilson menzionava frequentemente Delbos e citava le sue opere. Cfr., ad esempio, Lefèvre 1925, p. 64 e Gilson 1953, p. 5.

[37] Delbos 1924, pp. ix-xiv. Delbos, Wehrlé e Blondel erano compagni di classe all'École Normale e rimasero intimi amici per tutta la vita. Per la vita di Wehrlé, la sua carriera sacerdotale e accademica e l'amicizia con Delbos, che risaliva all'epoca cui erano studenti all'École Normale Supérieure e durò fino alla morte di Delbos, cfr. Blondel 1939. Gli appunti di Wehrlé tratti dalle lezioni di Delbos nel 1911-12 servirono da base per due conferenze su Malebranche che Delbos tenne il 12 e il 19 gennaio 1916. Cinque mesi più tardi, Delbos morì e Blondel curò e pubblicò l'intera serie delle sue conferenze. Cfr. Delbos 1919. L'importante articolo di Wehrlé su Malebranche (Wehrlé 1927) rifletteva l'interpretazione di Ollé-Laprune e Delbos, «che rimangono ai miei occhi i due grandi maestri dell'esegesi malebranchista» (Wehrlé 1928, p. 12).

[38] Cfr. Constant 1904 e Hubert 1927, p. 271, n. 1.

[39] Cfr. Gouhier 1938a, p. 170 e Wehrlé 1927, col. 1804.

[40] Delbos 1924, pp. 339-340.

[41] Ollé-Laprune (1870, vol. I, p. 7) e Delbos (1924, p. 42 e 1919, p. 98) riproposero l'interpretazione del padre André, per cui Malebranche era, soprattutto, un cartesiano in fisica che completò la scienza di Descartes con la metafisica di sant'Agostino (André 1886, pp. 14-15; Malebranche, *O.c.*, vol. XVII, p. 51). Secondo Delbos (1924, p. 2), i due volumi su Malebranche di Ollé-Laprune restano «il miglior studio di cui disponiamo su questo filosofo». Più recentemente, André Robinet (1965, pp. 11-12; 483-491) ha riproposto la tesi di Delbos. Sia Hubert sia Augusto Del Noce si chiesero «se il punto di vista di Delbos (ricerca di un fondamento metafisico della scienza, finalizzato a mostrare il carattere critico della filosofia malebranchista) non fosse un po' estrinseco» (Hubert 1927, p. 283 e Rodis-Lewis 1963, p. 340, n. 2).

[42] Secondo Wehrlé, «non sembra nemmeno che Delbos fosse favorevole alla fondazione di una filosofia che potesse stabilire col cattolicesimo una specie di concordato sulla base di una convergenza obiettiva. Delbos provava fastidio nell'applicare una filosofia già costituitasi per altre ragioni ai bisogni apologetici della fede cristiana» [Delbos 1912, p. vii]. Cfr. anche Wehrlé 1932, pp. 25-126. Delbos enfatizzava questo punto, aggiungendo: «Quasi sempre, la filosofia religiosa si è formata in maniera artificiosa; essa ha costantemente cercato di vivere prendendo cose in prestito o utilizzando cose non sue; ecco perché, con ogni probabilità, la sua vitalità è stata così poco vigorosa e così poco feconda. Che sia lo spiritualismo, o l'idealismo, o il criticismo, o anche, come stranamente è accaduto, il positivismo, o qualsiasi altra filosofia, a fornire alla fede in cerca di comprensione i suoi punti di appoggio razionali, l'impressione è sempre che l'anima della religione viene a rivestirsi di un corpo estraneo» (Delbos 1912, p. vii; Wehrlé 1932, p. 126). Commentando la posizione di Delbos, Sertillanges sottolineava, a ragione, che «da questo punto di vista l'impresa tomista, così come quella di Malebranche o di sant'Agostino e di molti altri, sarebbe condannata *a priori*» (Sertillanges 1941, vol. II, p. 355).

[43] Wehrlé 1932, pp. 125-130. Gilson discusse sia Blondel sia Ollé-Laprune. Cfr. Gilson, Langan e Maurer 1966, pp. 358-362. Gilson osservava che «una delle differenze tra Blondel e Ollé-Laprune stava nell'ignoranza che, inizialmente, il primo aveva della Scolastica (sia filosofica sia teologica) che, nondimeno, non cessò mai di attaccare, deridere e accusare di ogni genere di peccato filosofico e religioso» (*Ibid.*, p. 795 n. 7). Nel giugno 1962, Gilson confessava a Gouhier che il lavoro di Blondel «rimane più illeggibile che mai; la sua posizione mi sembra più contraddittoria che mai». E aggiungeva: «Non ho, in ogni caso, alcun dubbio sul valore filosofico e religioso di questa grande anima. Vorrei essere cristiano un quarto di come lo fu Blondel. I suoi stessi errori (penso alla sua

critica di una Scolastica che ignorava) si spiegano col fatto che la sua generazione – e quella di Delbos – aveva un'ignoranza indicibile della Scolastica. La mia generazione è riuscita a liberarsi di questa ignoranza solo all'ultimo momento, ma con quanto imbarazzo e quanti malintesi, forse persino contraddizioni» (Prouvost 1994b, p. 472). Cfr. anche Gouhier 1932b.

44 Il commento di Gilson sull'esperienza di Blondel nell'«ambiente dell'École Normale Supérieure, dove ogni dottrina che fosse sottomessa a una qualche autorità esterna era per questo stesso esclusa», valeva anche per il compagno di classe di Blondel, Victor Delbos. Cfr. Gilson, Langan e Maurer 1966, p. 795, n. 9.

45 Gilson 1935b, pp. 341-342.

46 *A Mersenne*, 22 dicembre 1641, AT III 470, B 335, p. 1555: «È anche vero, però, che ho interamente abbandonato il progetto di confutare questa filosofia: vedo, infatti, che essa è così interamente e chiaramente distrutta dalla sola edificazione della mia, che non c'è bisogno di altra confutazione». Gilson aggiunse: «Quando il *Discours de la méthode* fu pubblicato, era ormai troppo tardi per uccidere la Scolastica. Tutte le forze creative del pensiero contemporaneo se ne erano allontanate da tempo per andarsene altrove. Ma resta vero che Descartes ne redasse il certificato di morte. Analizzarne le cause di morte, mostrare cosa impediva alla Scolastica di pensare e, così, di vivere, per definire le regole di un metodo produttivo di nuove verità, opposte in ogni punto al vecchio metodo, significava fare molto di più che allontanarsi dalla Scolastica. Significava sopprimerla sostituendosi ad essa» (Gilson 1935a, p. 53).

47 Gilson 1962, p. 96.

48 Gilson 1924b, pp. ix e 53; Gilson 1921a, pp. v e 76-124. Per quanto soddisfatto che la sua conclusione restasse corretta, Gilson mise in guardia i lettori sui punti della sua interpretazione che potessero dare l'impressione che Tommaso d'Aquino fosse un razionalista cristiano. Cfr. Gilson 1932a, p. 432, n. 36, e Gilson 1930c, p. 53, n. 1. Nel concludere che Tommaso scriveva da teologo e non poteva essere ridotto a un semplice filosofo, Gilson è stato forse aiutato dal suo amico Jacques Maritain. Cfr. Shook 1986. Per la discussione, da parte di Gilson, della sua 'odissea' alla scoperta della vera natura della teologia scolastica e tomistica, cfr. Gilson 1962, pp. 97-105 e Gilson 1993, pp. xiv-xviii.

49 Gilson 1924b, pp. 197-198, 203, n. 21. Malebranche ripeteva il tentativo di Al Ash'ari, un teologo maomettano del IX secolo, di riconciliare un mondo creato vuoto di ogni efficacia intrinseca con la nozione greca di leggi naturali e necessarie; cfr. Gilson 1922a, p. 347 e Gilson 1955, pp. 184-185.

50 Gouhier 1926b, pp. 140-143 e Rome 1963, pp. 319-322. Gouhier respinse anche i tentativi di Ollé-Laprune e Vidgrain di spiegare il rapporto fra fede e ragione in Malebranche (Gouhier 1926b, p. 139; cfr. anche Gilson 1928). Così fecero altri: «Delbos aveva trovato grande difficoltà a mettere insieme le diverse affermazioni di Malebranche e aveva gratuitamente supposto un'evoluzione nel pensiero del filosofo; in realtà, tutto sembra indicare il contrario, se si comprende che le risorse veramente distinte di ragione e fede sono messe al servizio dell'intelligenza del 'fatto cristiano'» (Forest 1928, p. 131). «Delbos, malgrado tutta la sua probità e la sua obiettività di uomo di scienza, sembrava a Gouhier ancora troppo lontano dai fatti, troppo sensibile, forse, al mistero e alla maestà delle dottrine filosofiche, un po' timido e compassato, per dirla tutta. Il signor Gouhier è più diretto, ha un'audacia duttile e viva, una gentile ironia che vanno diritte ai fatti, con simpatia, ma anche con un preciso buon senso, senza concessioni all'illusione» (Rolland-Gosselin 1926). Utilizzando l'opera di Gilson su Tommaso, Gouhier (1926b, pp. 161-162) arrivò alla paradossale conclusione che il Malebranche agostiniano concepiva la teologia come un tomista. Altri sostenevano che la nozione di Malebranche della filosofia cristiana «mescolava il dogma soprannaturale e la speculazione metafisica senza distinguere sufficientemente le rispettive competenze. La nozione di una filosofia

cristiana, a rigore, ne usciva compromessa e tendeva a perdere il suo vero significato» (Rolland 1938, pp. 1-2, n. 1).

[51] Gouhier 1926a, p. 6-7; Malebranche, *O.c.*, vol. I, p. 395.

[52] Gouhier 1926a, p. 10. I paralleli tra il saggio studentesco di Gilson per Delbos e l'Introduzione di Gouhier alla sua 'grande tesi' (1926a, pp. 5-12) sono straordinari. Pur concordando con l'interpretazione di Gouhier, Adam (1967, p. 242) usa toni meno drammatici: «Criticando i libri di Aristotele, Malebranche aveva il ricordo di un altro Libro. Ed è per fare filosofia al servizio di questo Libro che ha scritto i suoi. E qui era impossibile che ci fosse posto per tutti». Cfr. anche Gilson 1934b, p. 13.

[53] «… lo studio coscienzioso di V. Delbos mancava dello sfondo storico che solo la conoscenza dell'agostinismo poteva fornirgli […] Il signor L. Brunschvicg osservava recentemente che la ricerca su Malebranche era finalmente giunta ai ripari; il grande meditativo non poteva ricevere in dono nulla di più brillante che i due volumi consacrati dal signor Gouhier alla storia del suo pensiero» (Gilson 1928, p. 152). Robinet (1967, pp. 333-334) sviluppò il punto di vista di Brunschvicg: «[…] Ci vollero le commemorazioni del 1916 e soprattutto del 1938 per mettere in primo piano la preoccupazione degli studi malebranchisti. Vidgrain, Delbos, Bridet fecero molto per spiegare una filosofia considerata come sospetta di teologia. Questo profondo movimento di rinnovamento, di comprensione e di spiegazione che si stava delineando assunse la sua forma definitiva nell'opera del signor Gouhier. Estendendo l'inchiesta storica e dispiegando i veri tratti della sua filosofia, il signor Gouhier conferiva definitivamente a Malebranche l'autorità e il diritto di cittadinanza accademica che fino a lì gli erano stati concessi solo in parte. Il rinnovamento dell'interesse per gli studi malebranchisti che seguì le pubblicazioni del 1926 è sotto gli occhi di tutti».

[54] Cfr., per esempio, Gilson 1941, pp. 88-98 e Gilson, Langan e Maurer 1966, pp. 89-107. Il primo non ha ricevuto in Francia l'attenzione che merita; cfr. J.-L. Marion 1980, p. 34, n. 34. L'altro non è citato in Easton, Lennon e Sebba 1992.

[55] Cfr. Gilson 1937a, pp. 185-196, 210-218. Nella sua lettera del 9 giugno 1996 a Gouhier, Gilson commentava così il suo approccio in *The Unity of Philosophical Experience*: «Io credo alla possibilità di un'esperienza sulle metafisiche, dove le dottrine servono solamente a verificare in concreto la necessità astratta di relazioni intelligibili. Ne ho parlato un giorno, a Bruxelles credo [cfr. Gilson 1953], ma deve essere una nozione assurda, perché non ha suscitato alcuna reazione. R.I.P» (Prouvost 1994b, p. 478).

Appendice 2
UN RITRATTO DI GILSON[1]

6 maggio 1935. Conversazione Du Bos[2]. Apprezza in Gilson il buon senso che non ha bisogno di semplificarsi. Non è la formula esatta, ma il significato è più o meno questo. Effettivamente, ciò che è stupefacente, in Gilson, è la forza con cui riempie d'intelligenza il buon senso. Il buon senso, nella maggior parte delle persone cui lo si attribuisce, è un palloncino sgonfio, dalla pallida intelligenza.

O – ancora – sotto il nome di rude buon senso si celebra una specie di brutalità intellettuale che è semplice ottusità*. In Gilson la parola *bon* ha ripreso il significato di *droit*. Il buon senso, lungi dall'essere una semplificazione delle questioni, è al contrario ciò che gli permette di mostrare spontaneamente la complessità reale delle questioni sotto la loro apparente semplicità.

Conosco pochi uomini che abbiano meno pregiudizi. C'è in lui un'integrità che funziona con la precisione di un mirino davanti ogni giudizio: la riduzione al reale è istantanea. Afferra immediatamente *ciò che sta al di sotto*. Mai tratto in inganno dal palcoscenico, comincia andando dietro le quinte.

C'è in lui un genio del buon senso.

Un'opera come quella di Gilson è perfettamente oggettiva. È uno storico. Non parla mai di se stesso. Ma, sul piano oggettivo, questa serenità storica è la trasposizione della serenità interiore sul piano della vita. Si percepisce che l'uomo che accompagna Bernard[3] allo zoo e che ricostruisce il pensiero di san Tommaso è il medesimo. C'è un equilibrio sovrano che si esprime in ogni cosa che quest'anima fa.

È qui che traspare la sua anima. Spesso questa ci si mostra attraverso la fragilità, la malattia persino, tutto ciò che è diminuzione di materia o, anche, diminuzione della materia. Attraverso ciò che è segno della nostra degenerazione. L'anima è in primo luogo unità e santità, equilibrio e dominazione. Gilson non può far trasparire la sua anima agli esteti, agli snob della spiritualità che non vedono l'anima che attraverso i corpi, alla maniera di El Greco[4]. È vero che sta anche lì, ma non esclusivamente lì. D'altra parte, prendere soltanto queste forme spiritualizzate di corpi pallidi significherebbe non comprendere niente di El Greco[5].

È per questa presenza dell'anima, santa ed equilibrata, che Gilson è parente di Claudel[6]. Se Claudel fosse stato tanto intelligente come Gilson, avremmo avuto un Goethe cattolico.

* O molto meno: il culto di Clement Vautel[7] rappresenta il senso comune per i lettori del *Journal*.

[1] Il titolo di questo estratto inedito tratto dagli appunti di Henri Gouhier è mio. Ringrazio Madame Marie-Louise Gouhier per avermene consentito la pubblicazione.

[2] Charles Du Bos (1882-1939) fu uno scrittore e critico letterario francese che Gilson e Gouhier conobbero e ammirarono molto. Si incontrarono per la prima volta, tutti assieme, nel 1930, presso il circolo degli amici di Jacques Maritain. Persa la fede cattolica a Oxford (1900-1901), e dopo molti anni di agnosticismo, Du Bos nel 1927 si riunì di nuovo alla Chiesa cattolica. Lavorò come giornalista inviato e per delle case editrici francesi (1919-1927); tenne lezioni universitarie in Germania, Italia e Svizzera (1925-1932); fu editore di una rivista, «Vigile», dalla breve vita (1930-1933), ma cui Gilson contribuì con due importanti articoli, *La tradition française et la Chrétienté* (= Gilson 1931c) e *Examen de conscience* (= Gilson 1932c). Du Bos insegnò anche all'Università di Notre-Dame e al College Saint-Mary in Indiana (1937-1939). Basandosi più sulla simpatia intellettuale e spirituale che su precisi giudizi analitici, la critica letteraria di Du Bos si è concentrata sulla comprensione del mistero umano in uno scrittore, quale anima o fonte creativa che si esprime in un'opera e, a sua volta, tocca l'anima del lettore. Cfr. Gilson 1974, Gouhier 1979 e Fowlie 1968, pp. 45-47.

[3] Il riferimento è al figlio di Gilson, Bernard (1928-2009).

[4] Nella sua opera, El Greco (1541-1614), un pittore manierista greco-spagnolo, univa eleganza raffinata e fervore religioso. Influenzato dai dettami della Controriforma a Toledo, in Spagna, El Greco allungava o distorceva intenzionalmente la forma per enfatizzare le qualità spirituali di una figura o di un avvenimento così da produrre un effetto emotivo sull'osservatore e generare un senso di pietà. La penitenza, come esemplificata dai santi cattolici, era uno dei suoi temi.

[5] Anni dopo, Gouhier riecheggiò alcune delle opinioni di Du Bos sull'anima. Gouhier accoglieva l'osservazione di Maine de Biran secondo cui «quasi nessuno sa di esistere, tranne chi è malato», ma riteneva che mentre l'arte e il pensiero devono molto a «un'esistenza malaticcia e all'infelicità, non si

deve dimenticare quello che essi devono anche a un'esistenza equilibrata e alla gioia. La salute è davvero profonda quando essa è la salute lucida di San Tommaso, la salute esuberante di Rubens, la salute trionfante di Paul Claudel. Gilson non è passato dalla storia della filosofia alla filosofia. Era prima e sopra di tutto un filosofo perché ha sempre conosciuto e amato la vita nella sua pienezza. La sua attività è sempre andata ben oltre la vasta cultura dello specialista […]. L'uomo perfettamente sano è consapevole della sua esistenza e di tale unità la filosofia ha quasi necessità […]. La miseria fisica e l'angoscia producono o possono produrre un tipo di patetica smaterializzazione, ma esiste un equilibrio che intensifica la spiritualizzazione». (Gouhier 1960, pp. 45-47 e Gouhier 1980a, pp. 161-162).

[6] Paul Claudel (1868-1955), poeta francese, drammaturgo, saggista e diplomatico, fu una personalità dominante nella letteratura francese. Le sue opere traggono la loro ispirazione lirica, l'unità, lo scopo e il tono profetico dalla fede in Dio. Cfr. Shook 1984, p. 78. «Claudel e Gilson avevano molto in comune. Erano entrambi cattolici esemplari che vivevano sotto l'attenzione pubblica ed erano entrambi attivi nella missione culturale francese. Nonostante i loro interessi diversi, tutti e due erano impegnati nella letteratura. E, nei loro rispettivi modi di pensiero, erano ambedue realisti».

[7] Clément Vautel (1875-1954), famoso romanziere, storico, drammaturgo, fu forse il più famoso giornalista a cavallo tra le due guerre mondiali, con al suo attivo più di 30.000 articoli. Fu molto noto per il suo sarcastico senso dell'umorismo e per le sue idee di destra xenofobe ed esageratamente antifemministe. Dal 1918 al 1940, la sua nota rubrica «Mon Film», nel «Journal», forniva brevi commenti sulle notizie.

I TESTI FRANCESI
(LETTERE, APPENDICE 1 E
APPENDICE 2)

1

Lettre du 7 Novembre 1920
Strasbourg

Monsieur,

Je vous remercie vivement de l'intéressant article que vous m'avez envoyé et de tout ce qu'il contient d'aimable à mon égard. Je n'ai jamais étudié d'aussi près que vous la question des rapports de la raison et de la foi chez Descartes ; c'est donc plutôt à vous qu'il appartient de nous instruire et je ne prétends aucunement vous dire quels sont les défauts de votre travail, si toutefois il en a. Il faudrait voir d'ailleurs votre travail complet. Je ne veux donc vous dire, en dehors du plaisir réel que j'ai eu à le lire, que les quelques scrupules qu'éveille dans ma pensée votre manière de traiter la question.

1° Vous cherchez à définir ce qu'a pu être la foi de Descartes. Êtesvous sûr que ce problème soit susceptible d'une solution historique? Le P. Laberthonnière en fait une «foi sèche»; Espinas en fait une foi de chevalier errant, et ardente; vous croyez qu'elle est quelque chose de spontané et de connaturel à sa personnalité. Il faudrait sans doute distinguer entre les époques, et sa foi peut avoir été tout cela successivement. En tout cas, les documents qui nous éclaireraient la dessus me semblent extrêmement maigres; à moins, bien entendu, que vous n'en apportiez de nouveaux dans votre travail. Je ne doute pas de la foi de Descartes, mais j'ignore vraiment quelle nuance particulière elle présentait. Si je devais lui donner une épithète, pour sauver ma vie par exemple, je dirais que ce fut une sorte de *loyalisme*; je le dirais, et je le crois, mais je n'en sais rien.

2° On ne résout pas le problème en montrant que Descartes conçoit les rapports de la foi et de la raison comme les concevait S. Thomas. Descartes peut souscrire aux formules de S. Thomas ou même les reprendre, il n'en reste pas moins que le rapport *historique* entre ces deux éléments peut être

fort différent dans les deux doctrines. Et je crois qu'il l'est. Chez les deux philosophes il y a à la fois accord des deux éléments et indépendance; mais en fait, la philosophie de S. Thomas me paraît être née dans et pour sa religion; celle de Descartes me semble être née de préoccupations autres que religieuses. Voyez quelle profonde différence avec Malebranche par exemple.

3° Je crois que vous avez tout à fait raison d'insister sur le caractère partial de l'histoire de la philosophie. Sur ce point je serai encore plus d'accord avec vous que sur le reste. Il faut espérer que les choses changeront.

Si vous me permettez un conseil, je vous engagerai à revoir l'histoire de la philosophie médiévale, afin de combler l'entre-deux entre Descartes et S. Thomas. Puis vous reviendrez à Descartes; et vous sentirez mieux alors combien il est éloigné du moyen-âge sur ce point; au moins du thomisme. Malebranche, au contraire, est à sa manière un scolastique.

Mais je crois que vous avez plus pressé à faire pour cette année. Croyez, en tout cas, que je serai toujours à votre entière disposition si vous croyez que je puisse vous être de quelque utilité.

Ét. Gilson

2

Lettre du 17 Septembre 1921
Strasbourg, 3 Allée de la Robertsau

Cher Monsieur,

Permettez-moi de vous féliciter d'abord pour votre succès à l'agrégation – clef de votre vie intellectuelle – et pour la bonne idée que avez de mettre à profit l'année de travail qui vous reste à passer à Paris en amorçant vos thèses de doctorat.

Le sujet que vous me soumettez est certainement intéressant, mais il a pour vous deux inconvénients.

1° Il ne vous qualifiera pas pour un enseignement d'histoire de la philosophie, au moins pas *indiscutablement*. On vous qualifiera «Histoire des idées religieuses» et vous trouverez difficilement une chaire.

2° C'est un sujet sur lequel vous pouvez travailler longtemps sans aucune certitude d'aboutir; je ne suis pas sûr que les multiples recherches de détail que vous aurez à poursuivre sur les libertins vous conduisent à des trouvailles intéressantes, et, en ce qui concerne Descartes, il n'y aurait aucune raison de l'isoler d'un mouvement beaucoup plus vaste de renaissance catholique dans lequel il risquerait de se trouver un peu perdu.

Il va sans dire néanmoins que si vous teniez beaucoup au sujet vous pourriez essayer à vos risques et périls. Je vous conseillerais cependant plutôt de le tenir en réserve et de noter ce qui s'y rapportera dans vos études ultérieures sur la même époque. Si vous le voyez ainsi se dessiner, en faisant autre chose, rien ne vous empêchera de le reprendre plus tard sans avoir perdu un ou deux ans à des recherches aventureuses.

Quant à des sujets de travaux sur cette période, et qui soient de vrais sujets, j'en vois, et beaucoup, et qui peuvent devenir très beaux. En voici quelques-uns auxquels vous pourrez réfléchir.

1° *Histoire de l'averroïsme latin du XIII^e au XVII^e siècle*

Le livre de Renan est à refaire en entier. Sujet très étendu; études fastidieuses par moments; mais vous conduira à des milieux italiens curieux et mal étudiés; aboutit au mouvement que vous vouliez analyser.

2° *Gassendi*[1]

Entièrement à reprendre après le livre de P.F. Thomas qui n'est qu'un «compte-rendu» des œuvres de Gassendi; le remettre dans son temps, faire l'histoire du développement de ses idées; montrer en lui l'homme de la Renaissance que Thomas n'a pas vu. Pourquoi Gassendi qui, au XVII^e siècle était l'égal de Descartes a-t-il disparu. Gassendi et la physique corpusculaire (remarquez que Descartes et Gassendi sont deux témoins particuliers de ce mouvement).

Je vous signale en outre une rédaction manuscrite inédite d'une importante partie du *Syntagma philosophicum*, sans doute antérieure à celle qui a été imprimée. Thomas en connaissait l'existence et ne l'a pas utilisée! Elle est à la Bibliothèque municipale de Tours et la Bibliothèque de l'Ecole en aurait sans doute communication. Bib. munic. de Tours, Mss. nos 709-710.

3° *Correspondance de Mersenne*

La publication en est urgente; mais il faudrait d'abord en faire une sorte d'inventaire analytique préparatoire à la publication. *Excellente thèse complémentaire*; vous situerait en plein cœur de l'époque que vous voulez étudier.

4° *Leibnitz*[2]

Leibniz *comme philosophe de la Renaissance* et étudié du point de vue de l'évolution et de la formation de sa pensée philosophique. Cherchez dans la thèse de Blanchet le rapprochement avec Campanella; c'est la clef de Leibnitz auquel nous ne comprenons plus rien faute de savoir que le XVI^e siècle a duré au moins jusqu'au XVIII^e (excusez cette sottise, mais vous me comprendrez). Même les préoccupations religieuses de Leibnitz, bien étudiées par J. Baruzi, datent du XVI^e siècle.

5° Malebranche: *le dernier des grands scolastiques augustiniens*

Résurrection, dans le cas Malebranche, de la lutte engagée au XIII^e siècle entre thomisme aristotélicien et augustinisme traditionnel. Vous aurez là la clef de tous les cas de *modernisme*, jusqu'à l'abbé Bautain et au P. Laberthonnière inclusivement.

Je ne vous indique là, bien entendu, que des points de départ. À vous d'y réfléchir et de tailler dans chaque question le domaine qui vous conviendrait, en vous efforçant de travailler en profondeur plutôt qu'en étendue. Inutile d'ajouter que je serai toujours à votre disposition pour parler avec vous des questions, quelles qu'elles soient, qui pourraient vous intéresser.

Croyez, je vous prie, à mon entier dévouement

Ét. Gilson

[1] Sottolineato due volte nel ms.
[2] Sottolineato due volte nel ms.

3

Lettre du 26 Septembre 1921
Strasbourg

Cher Monsieur,

Je crains d'avoir oublié, en vous écrivant, l'un des points de départ les plus intéressants qui soient pour étudier le début du XVII^e siècle. Je me suis souvent demandé quand et où commençait le mouvement augustinien qui passe par Descartes et s'épanouit chez Ambrosius Victor et Malebranche. Ce mouvement mériterait d'être étudié en lui-même; il passe par de grands hommes et je crois que certaines des questions que vous vous posiez y trouveraient leur réponse.

Veuillez croire, je vous prie, à mes sentiments tout dévoués.

Ét. Gilson

4

Lettre du 27 Septembre 1921
Strasbourg

Cher Monsieur,

Vous ne m'importunez aucunement, au contraire, et j'espère bien que nous aurons occasion de nous entretenir du sujet qui vous intéresse au cours de la prochaine année scolaire. Ma nomination ne se fera qu'à la fin du mois d'Octobre, mais il paraît qu'elle se fera certainement; nous irons plus vite en parlant qu'en écrivant. En attendant voici ce que je pense exactement des questions que vous me posez.

1° Le livre de Blampignon est intelligent et c'est lui qui a fourni à Ollé-Laprune son point de départ.

2° Le livre d'Ollé-Laprune, vieilli par certains côtés, reste très remarquable, et je crois qu'il a vu le fonds de Malebranche. D'ailleurs il existe, entre les mains de M. D. Roustan, je crois, un Malebranche inédit de Delbos qui complète certainement les deux volumes d'Ollé-Laprune. Le livre d'Henri Joly est absolument nul. Mais avec Ollé-Laprune et Delbos, c'en est assez pour que vous ne puissiez pas songer à donner une thèse sur Malebranche purement et simplement.

3° C'est donc bien de Malebranche comme cas privilégié de la renaissance augustinienne qu'il faudrait partir. Là encore vous avez devant vous Blampignon et Ollé-Laprune; ce dernier en particulier (tome I, Première partie, chap. 1) a signalé l'essentiel des antécédents augustiniens de Malebranche; mais son chapitre, très clairvoyant, ne donne que des indications et vous montrera très précisément dans quelles directions pourraient s'orienter les premières recherches. Surtout la faiblesse d'Ollé-Laprune est qu'il ignore le moyen-âge; il ne voit pas, malgré ses citations de S. Thomas, que Malebranche, en tant précisément qu'augustinien, est un anti-thomiste; c'est un scolastique du type augustinien, exactement comme

S. Bonaventure. L'intérêt de Malebranche c'est que, contrairement à Descartes, il ressuscite en plein XVII^e siècle l'augustinisme du XIII^e; c'est un épisode d'une lutte séculaire, et qui dure encore, entre deux orientations scolastiques différentes. Lorsque vous aurez étudié les augustiniens du XIII^e siècle vous serez surpris de voir à quel point Malebranche n'est que l'un d'eux et, à ce moment, vous pourrez *interpréter*, donner leur sens précis et historiquement démontrable, à tant de caractères de sa doctrine qui sont *connus*, mais *incompris*.

Exemples: Ollé-Laprune dit: c'est «une philosophie religieuse» c'est vrai, mais c'est vague. Exactement: c'est «la *Sagesse*[3] augustinienne», c'est à dire: la foi qui cherche l'intelligence (sur ce point Malebranche *copie* l'augustinien S. Anselme).

La critique de l'aristotélisme par Malebranche est celle de tous les augustiniens pour qui aristotélisme = paganisme.

Vous trouverez beaucoup d'autres choses en cherchant dans cette direction. Ambrosius Victor doit être une source inépuisable de rapprochements. Mais pour situer exactement Malebranche dans l'histoire il faut déterminer le cours du mouvement augustinien, ses raisons d'être, si possible, et sa vraie signification. C'est la fausse idée d'une coupure entre le XVII^e siècle et le moyen-âge qui nous rend un homme comme Malebranche inintelligible, et je crois que l'histoire de la philosophie augustinienne en France au XVII^e siècle ou, tout au moins de la partie de ce mouvement qui conditionne immédiatement Malebranche, mériterait qu'on l'écrive.

4° C'est M. D. Roustan qui est chargé de l'édition de Malebranche. Son travail est très avancé mais je ne sais exactement où en est la question impression.

Veuillez croire, je vous prie, à mes sentiments dévoués.

Ét. Gilson

[3] Sottolineato due volte nel ms.

5

[Testo non datato di Gilson attaccato a una delle sue lettere inviate a Gouhier durante le prime fasi del suo lavoro su Malebranche]

À quoi je ferai observer:

1° que si la *philosophie* consiste en *métaphysique*, Malebranche n'avait pas à l'apprendre de Descartes et il ne l'en apprendra jamais; car il tient la sienne de St Augustin.

2° Malebranche *augustinien* est à l'état de repos, il ne philosophe pas pour son compte. Quand philosophera-t-il? Quand il aura trouvé la *physique* cartésienne de l'étendue et du mouvement.

3° L'ayant trouvée il devient philosophe car son équilibre intérieur est rompu; il le trouvera quand il aura complété la métaphysique d'Augustin par la physique de Descartes.

4° Il me paraît donc bien que c'est le strict mécanisme du *Traité de l'Homme* qui a dû déclencher son activité philosophique personnelle.

5° Ceci posé, la préface en question est à mettre au premier plan parce qu'elle formule ce mécanisme avec une rigueur telle qu'elle invite à l'occasionalisme.

6

Lettre du 28 Juillet 1922
6 rue de Ponthierry
Melun (S-et-M)

Mon cher ami,

Je vous félicite bien cordialement de votre nomination à la Fondation Thiers, et d'autant plus que vous ne la devez qu'à vous-même. Si vos titres n'avaient été jugés suffisants, quels titres l'auraient été? Je suis heureux aussi que vous aperceviez les lignes directrices de votre thèse et dans la situation où vous allez vous trouver vous pourrez la pousser très activement; vous savez qu'à mon avis une thèse doit être achevée sans lenteur; ce n'est pas un «Lebenswerk». Quant à un diplôme pour l'École pratique des Hautes Études c'est aussi une excellente idée et je crois même qu'il peut y avoir intérêt à le faire; c'est un milieu qui n'est pas aussi vivant encore qu'il pourrait l'être, mais qui le deviendra, et j'ai pu constater dans bien des cas que c'était déjà une force plus considérable qu'on ne le suppose. J'ai fait inscrire pour l'une de mes deux conférences: *Descartes et la pensée religieuse de son temps*. Je l'ai fait avec l'espoir que vous seriez encore à Paris. Je vous serais reconnaissant de vouloir bien ouvrir cette série de conférences par trois ou quatre leçons (le terme étant impropre d'ailleurs) dans lesquelles vous nous exposeriez votre conception des rapports de la raison et de la foi chez Descartes d'après vos recherches antérieures. Inutile de fournir aucun effort nouveau sur la question; nous le tenterons ensemble après si vous le voulez bien. Je crois d'ailleurs que vous pourriez transformer votre travail de diplôme en un travail pour les Hautes Études, à moins bien entendu, que vous n'aperceviez un autre sujet. (Votre note dans la *Revue de métaphysique* était bien amusante; mais il est stupéfiant que personne ne se soit aperçu que Descartes était *conservateur*). Je vous reparlerai de cela à la rentrée car je suis en préparatifs de voyage.

En bon disciple de Descartes je vais fermer mes livres pendant cinq ou six semaines pour lire le livre du monde et pour me décrasser dans l'action. Je pars presque certainement le 12 Août pour les régions affamées de la Russie; j'espère qu'en rentrant mon témoignage permettra de sauver quelques malheureux et, qui sait, quelques milliers peut-être. Je compte m'occuper surtout des enfants et des intellectuels; j'aime mieux cela que de m'ennuyer pendant un mois au bord de la mer.

Je vous remercie de m'avoir envoyé la liste d'agrégation; j'y ai lu beaucoup de noms avec plaisir et j'espère que ceux-là resteront sur la liste définitive.

Croyez, mon cher ami, à mes sentiments tout dévoués.

Ét. Gilson

7

Lettre du 21 Octobre 1922
Melun, carte postale adressée à H.G. (Fondation Thiers)

Mon cher ami,

Nous reparlerons de cette question à la première occasion. Mon impression est cependant qu'il vaudra mieux éliminer la question historique, c. a. d. le II, 3 et vous en tenir à la reconstruction doctrinale dont vous m'indiquez les grandes lignes. Ce II, 3 serait en réalité une ou plusieurs autres thèses; il vous en restera largement assez avec une «Philosophie chrétienne de Malebranche» et votre thèse aura une parfaite unité. J'ai inscrit aux Hautes Études: Descartes et la pensée religieuse de son temps, titre vague et qui nous laissera toute liberté. Je ferai une conférence d'introduction et vous donnerai la parole pour trois ou quatre conférences comme vous voudrez; ensuite nous reprendrons la question ensemble. – Je crois décidément que **vous** devez supprimer: *Les origines de la philosophie chrétienne*, sujet infini et passer de: *Foi et raison* à: *La gloire de Dieu*.

Bien cordialement à vous,

Ét. Gilson

8

Lettre du 17 Avril 1924
Carte postale (Revue d'histoire franciscaine)

Mon cher ami,

Votre livre est beau, et comme il est bon je ne vois plus que le succès à lui souhaiter. Vous avez admirablement combiné vos compte-rendus et vous feriez un excellent président du Conseil. Pour l'Angleterre, faites envoyer un exemplaire au *Mind* et un autre au *Hibbert Journal*. Pour l'Italie, un exemplaire à la *Critica*, et un autre à la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. Puis, attendons. Ces deux pays sont d'ailleurs peu curieux, surtout l'Angleterre. Reposez-vous et si la vision en Dieu vous résiste, assouplissez votre exposé; elle signifie peut être *plusieurs* choses et remplit peut être plusieurs fonctions. Je pars mercredi matin; à bientôt, en Mai, et croyez à ma bonne amitié.

Ét. Gilson

9

Lettre du 23 Mai 1924
Carte postale (Revue d’histoire franciscaine)

Mon cher ami,

Je crois que vous agirez sagement en gardant l’an prochain tout votre temps pour votre thèse, à moins que de vous-même vous ne désiriez faire un cours et n’y trouviez un profit. Mais il me semble que mieux vaut vous concentrer sur votre rédaction. Je chercherai une occasion de vous voir, dès que j’aurai repris mon courant régulier, pour parler avec vous de tout cela; mais gardez-vous libre. – Il va sans dire que je suis heureux de vous voir chercher la précision dans votre travail; danger senti est à demi conjuré. A bientôt et nos bonnes amitiés,

Ét. Gilson

Réflexion faite, si vous pouvez venir mardi prochain, 91 boulevard Port-Royal, à 20[h] 15, vous me trouverez certainement et même vous me rendrez probablement service.

10

Lettre du 15 Juin 1924
Melun, Ponthierry
Carte postale

Mon cher ami,

Je ne vois rien, absolument, à changer dans les pages que vous m'avez remises. Toute cette conclusion va très bien. La réunion où je déposerai votre thèse aura lieu mercredi prochain 20 juin, à 4h1/2; vous n'aurez donc qu'à vous trouver là vers cette heure-là; j'arriverai peut-être avec 1/4 d'heure de retard. Préparez une lettre à M. le Président de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, demandant l'autorisation de faire un cours temporaire l'an prochain, en liaison avec mon enseignement et d'accord avec moi, et indiquant le sujet (le mot «religieux» y figurera, bien entendu).

M. Mc Keon a fait une *excellente* explication de Malebranche. Croyez à ma bonne amitié.

Ét. Gilson

11

Lettre du 28 Juin 1924
Revue d'histoire franciscaine

Mon cher ami,

Toutes mes félicitations pour le beau et agréable succès que vous venez de remporter. J'en suis, faut-il vous le dire, fort satisfait, et je n'y vois qu'un commencement. Si vous avez quelques instants à perdre mardi vers quatre heures, vous pourrez me trouver au bureau de la librairie Vrin (succursale de la rue St Jacques; ex-Mulot). J'aimerais arrêter avec vous les titres provisoires de vos thèses pour les annoncer au Catalogue de la Collection que l'on prépare; c'est le moment de les y insinuer, et j'ai même pris les devants, en proposant, sous toutes réserves:

1° *Biographie intellectuelle, du P. Malebranche, de l'Oratoire*

2° *La philosophie de Malebranche et son inspiration religieuse*

Nous en reparlerons si vous avez le temps.

À bientôt, j'espère, et bien amicalement à vous.

Ét. Gilson

12

Lettre du 9 Octobre 1924
6 rue de Ponthierry
Melun (S-et-M)

Mon cher ami,

Merci pour la peine que vous venez encore de prendre à cause de moi; voilà une amitié qui finit par vous coûter cher. – J'ai précisément pris un abonnement (sans prime) à la *Vie catholique*, car le journal me semble correspondre à un besoin réel, et je ne lui reproche guère, jusqu'à présent, qu'un éditorial assez terne, surtout pour un premier numéro. Je n'espérais pas être si vite présenté à ses lecteurs, ni surtout par vous.

Je vous signale, dans le feuilleton de P. Souday (*Temps*, 9 oct. 1924), le paragraphe suivant: «Mais je les remercie (*scil.* MM. Maritain et Massis) d'avoir carrément répudié Descartes; j'aime mieux ce franc anathème au fondateur de la philosophie moderne que les efforts de quelques autres pour travestir ce grand et libre esprit en homme bien pensant». *Es galt Ihnen!*, comme disent les Boches. C'est pour vous. Nous allons donc mettre Paul Souday en observation et, au premier nom propre, il faudra l'exécuter. C'est dommage qu'il ne vous ait pas nommé; la matière était belle; mais il y reviendra.

Le Rabelais paraît vous avoir amusé. Tant mieux! Je doute fort de me voir participer à la suite de l'édition, car, même si l'on me le proposait, j'hésiterais à faire partie d'une équipe dont le capitaine est le Pierre Benoit de l'histoire des idées. Nous ne sommes pas des esprits libres, mon cher ami; rien à faire… Nous travaillons trop pour que l'ignorance libératrice nous autorise à affirmer n'importe quoi.

À bientôt, et croyez à ma bonne amitié.

Ét. Gilson

P.S. – Je viens de retrouver un étonnant humaniste franciscain du XIII^e^ siècle, auteur d'un *De virtutibus philosophorum* (!)[4] et qui cite les anciens aussi souvent que Montaigne. Je crains que mes préjugés catholiques ne soient cause de cette découverte, que j'aurais jugée improbable il y a huit jours. Ainsi vont les gens…

[4] Sottolineato due volte nel ms.

13

Lettre du 26 Octobre 1924
Melun

Mon cher ami,

Merci encore pour votre article si plein de sympathie, et plus encore pour votre réponse au sieur O. Habert. Seulement, je vous demande de me laisser la place, car la mienne est partie aussi. Elle concorde avec la vôtre, sauf sur ce point (en quoi je suis d'ailleurs de votre avis) qu'il n'y a pas d'histoire catholique; c'est un point sur lequel vous pourrez revenir à l'occasion, car il en vaut la peine. Le plan de ma réponse est simple: 1° je rétablis les textes. 2° Je dissocie mon *compte-rendu* de Delacroix des *livres* où je parle en mon nom. 3° Je déclare que je suis catholique. 4° Je déclare en outre que j'ignore de quelle chapelle il m'exclut, et je lui donne l'adresse de la mienne: *Saint François-Saint Dominique*, avec refus de supprimer l'un des deux noms.

Plus cela va, plus je suis sûr que la planète a le choix entre la religion et la sauvagerie, et que Dieu est dans le Catholicisme. Mais s'il est bon d'être catholique pour éviter Guignebert, il importe autant d'éviter Habert. Le catholicisme est, par définition, l'exclusion de la secte. Ce que je regrette, et que ma réponse n'aura pas, c'est le mouvement de votre style. Le titre est le suivant: « Pour travailler tranquille».

Croyez à ma bonne amitié,

Ét. Gilson

14

Lettre du 2 Juin 1925
6 rue de Ponthierry
Melun (S-etM)

Mon cher ami,

J'ai remis votre manuscrit au Secrétariat, avec mon rapport, et demandé pour vous le permis d'imprimer. Vous devez donc pouvoir en disposer dès à présent.

Voici mes impressions générales. – La troisième partie est bonne (La vision en Dieu); je pense qu'en éliminant un certain nombre de pages qui ne sont que citations, pour condenser les idées en de brefs exposés, cela ira très bien. Les tableaux comparatifs avec Ambrosius Victor doivent être conservés mais reportés en Appendice (petits caractères), pour gagner de la place et ne pas couper le développement.

La deuxième partie contient un bon chapitre sur les rapports de Malebranche et saint Augustin. Tous les autres sont plus ou moins mal venus, surtout au point de vue de la rédaction. C'est donc sur l'ensemble de l'*Union à Dieu par la volonté* que devrait porter votre effort; il faudrait essayer de repenser cela et d'obtenir une construction plus ferme, moins diffuse.

Je vous conseille d'en détacher le chapitre sur la *morale* de Malebranche, très insuffisant et d'en tirer, en le refondant, la matière de votre conclusion du tome II (*L'union à Dieu*). Vous y trouverez les idées de la vie intérieure comme resserrement de l'union avec Dieu ; de la métaphysique comme orientation vers Dieu et détachement des corps; de l'efficace réservée à Dieu, lien de toute société spirituelle et fin de notre société comme il en est le principe; du caractère sacré (parce que divin) de l'efficace dont nous sommes les distributeurs et qui nous interdit toute

conception simplement *profane* de la vie (*VII Entretien*, 14. *Traité de morale*, II, chap. 10 sv.).

Je pense enfin – en laissant ceci à votre appréciation – que votre thèse eût gagné beaucoup de relief à mettre en opposition très nette Malebranche et la scolastique thomiste. Il y a, un peu partout, et à l'état colloïdal, les éléments de cette opposition. C'est plus vigoureux chez Malebranche, qui a là-dessus des chapitres pleins et terribles que vous n'avez pas: la scolastique est une idolâtrie. Il faudrait – me semble-t-il – condenser quelque part un bref tableau de sa critique de la scolastique. Je l'attendais à la philosophie du serpent; ce n'est pas parfaitement réussi.

Pour le plan auquel vous pensez actuellement, et qui tirerait deux thèses de votre manuscrit, je ne vois aucune objection à lui adresser.

Croyez à mon affectueux dévouement,

Ét. Gilson

P.S. Surtout, convainquez-vous qu'une rédaction concise et une composition rigoureuse de vos développements vous fera gagner, non seulement de la place, mais même de la richesse quant au contenu des idées.

Marquez fortement les transitions qui articulent les paragraphes; *elles sont dans votre pensée*, formulez les.

15

Lettre du 31 Juillet 1925
Maison Jacques Band
Morzine (Hte Savoie)

Mon cher ami,

Je comprends votre incertitude touchant le choix d'un poste; il est certain que ce choix n'influencera en rien votre carrière dans l'enseignement supérieur, en tout cas pas de manière sensible; vos préférences personnelles ne se prêtent guère à l'argumentation, et par conséquent je crois que vous seul pouvez en décider. Il me semble simplement que votre présence à Évreux serait une «utopie», et comme vos thèses seront très probablement imprimées à Poitiers (Société française d'imprimerie et de librairie, rue Oudin), il pourrait y avoir pour vous un gros intérêt à être sur place, afin d'aller vite. Ceci dit, vous seul pouvez prendre parti.

M. Brunschvicg, dont j'ai lu le rapport, ne m'a rien dit d'aussi précis qu'à vous, car je n'ai guère parlé avec lui qu'entre deux interrogations. Son impression, qui rejoint votre dessein primitif, me paraît *décisive*[5] quant au plan de votre travail. En droit, il n'y a donc aucune hésitation possible, et c'est à la première solution qu'il faut revenir. Comment l'édition et la vente seront elles possibles, ce sont des points que l'on règlera après devis de l'imprimeur. Jusque-là continuez à *condenser* le plus possible, vous y gagnerez à tous les points de vue. Bon courage, mon cher ami; les miens se joignent à moi pour vous adresser nos meilleures amitiés.

Votre affectueusement dévoué,

Ét. Gilson

5 Sottolineato due volte nel ms.

16

Lettre du 19 Août 1925
Morzine (Haute-Savoie)

Mon cher ami.

Je me trouve si loin de Malebranche en ce moment, que je craindrais de vous suggérer quelque sottise en vous conseillant. Au point où en est votre travail, vous ne pouvez attendre de bons avis que de vous-même; achevez-le donc en vous inspirant de ce que l'on vous a dit; parmi les avis contradictoires que vous avez reçus, vous en trouverez toujours un qui vous conviendra. Je suis généralement en route de 7 heures du matin à 19 heures, et à des altitudes qui varient de 1000 à 2600 mètres ; j'ai le cerveau complètement vidé et je m'en félicite. Vous voyez que je serais en ce moment de très mauvais conseil. Bon courage, et croyez à mon affectueux dévouement.

Ét. Gilson

17

Lettre du 29 Octobre 1925
6 rue de Ponthierry
Melun (S-et-M)

Mon cher ami,

J'étais au courant de vos négociations avec l'éditeur; c'est cher, et ce sont pourtant les meilleures conditions que l'on pouvait espérer. Vous avez déjà réalisé un gain appréciable en diminuant votre manuscrit… Je ferai mon possible pour que vous arriviez en temps voulu et je compte que nous réussirons. Votre manuscrit est déjà à Poitiers; je désire en suivre l'impression de près et vous prie de retourner toutes vos épreuves, corrigées, à la librairie J. Vrin, où je les verrai. Ce détour peut, en réalité, éviter bien des fausses manœuvres et gagner du temps. J'espère que tout ira bien, et même, j'en suis sûr.

J'aimerais être aussi optimiste sur l'avenir immédiat de notre pays. Il y a des moments où l'on se demande quels sont ses compatriotes, et combien sont-ils.

Bien affectueusement à vous,

Ét. Gilson

18

Lettre du 28 Novembre 1925
Revue d’histoire franciscaine

Mon cher ami,

Je serai heureux de vous voir mercredi; mais venez à la fin de mon cours aux Hautes-Études, à 3h15; nous aurons un moment avant mon cours de de la Faculté des Lettres, qui n’est qu’à 4 heures. Je viens de lire votre préface; c’est *très bon*; je suis très content; c’est du bon Gouhier.

Pour l’affaire Malebranche, vous êtes naturellement libre. De mon point de vue, c’est pour vous l’exploitation fatale, inévitable, sans compensation. À votre place, je n’aurais pas le temps.

À bientôt, et croyez à ma bonne amitié.

Ét. Gilson

19

Lettre du 30 Décembre 1925
6 rue de Ponthierry
Melun (S-et-M)

Mon cher ami.

Il me paraît tout à fait impossible que la personne qui m'a si rapidement interviewé soit celle dont vous me parlez. Cette dame m'a formellement affirmé qu'elle n'habitait pas Paris et c'est même pourquoi elle n'a pu prendre avec moi aucun rendez-vous.

En ce qui concerne la thèse, inutile de m'envoyer désormais vos épreuves; vos corrections sont suffisantes, quoique non toujours parfaites (quelles corrections le sont?). Méfiez-vous toutefois des renvois à votre tome I, dont vous n'avez pas les pages (p. 54, note 1). On va tirer votre tome II avant le tome I, et vous laisserez un blanc. Mieux vaudrait renvoyer aux chapitres, comme vous faites le plus souvent.

Les *s* qui vous gênent et que vous indiquez comme d'un autre œil (s), sont en réalité des *s* retournées. Il suffit de corriger ainsi *s*, et en marge, ʒ/.

Vous aurez en effet Laporte, si vous ne vous y opposez pas. Vous savez de quoi il vous parlera, et c'est vous qui aurez commencé la conversation.

Je serai content de vous voir lancer une série d'*Essais* et verrai avec plaisir votre projet. Mais D. Halévy est du meilleur conseil en ces matières. Merci de vos bons vœux; transmettez les nôtres à vos parents, et gardez en d'abord une bonne part. Votre doctorat se passera très bien et vous ne devrez rien à personne; on dit à Melun: bel oiseau se fait de lui-même; C'est assez vrai, et vous le constaterez au cours de votre enseignement.

Excusez le décousu de ma lettre (je le sens), et ne croyez pas que, dans mon cœur, je vous expédie; mais je fournis en ce moment un travail tel, pour préparer mes cours, que je suis vraiment débordé. J'espère y voir plus clair d'ici deux ou trois mois.

Croyez à toute mon affection,

Ét. Gilson

20

6, rue de Ponthierry
Melun (S–et–M)
10 janvier 1926

Mon cher ami,

Je suis heureux que mon article ne vous ait pas été désagréable. J'ai pensé que le mieux serait de prendre publiquement votre livre au sérieux. En fait, j'ai l'impression que ces pages ont été beaucoup plus remarquées que je ne m'y attendais. Mon bon maître en est un peu surpris et j'ai essayé de lui expliquer que nous avions jadis commis un contre-sens; je ne crois pas l'avoir convaincu. Peut-être est-il à l'âge où l'on n'a plus commis de contre-sens; je le crois cependant homme à reconnaître notre erreur si ses occupations lui permettaient de reprendre la question.

Ne regrettez pas vos romans; vous passerez tout entier dans vos livres, quels qu'en soient les sujets.

Je crois qu'on vous présentera en 2e ligne (donc pour la forme) comme assistant de philosophie à la Sorbonne (emploi nouveau; 1 heure par semaine; dissertations à corriger; 3,000 frs.). Baruzi sera présenté en première ligne. Enfin, on a pensé à vous; c'est Lévy-Bruhl qui vous a mis sur le tapis et Lalande semble vous estimer grandement.

J'aurai des tirés à part et je vous les donnerai quasi tous, ou tous. Je mets généralement mes comptes-rendus dans le calorifère; c'est d'ailleurs un très mauvais combustible.

Aurez-vous des épreuves pour L. Brunschvicg? Il est gentil et se tourmente d'écrire un livre anti-Gilsonien (*sic*). Je n'y peux rien, soupire-t-il. Je crois que vraiment cela le peine. Et moi, cela m'est si complètement égal! Ce que les autres pensent leur appartient si pleinement que je ne puis concevoir comment cela pourrait affecter ce que je pense.

Avez-vous lu le Maritain des *Chroniques*? C'est excellent et je crois que pour la première fois je suis totalement d'accord avec lui.

Bien amicalement à vous

Ét. Gilson

21

6, rue de Ponthierry
Melun (S–et–M)
23 mars 1926

Mon cher ami,

J'ajoute cette lettre à celle que j'ai mise dans le paquet, pour vous dire que je viens de relire vos deux thèses en préparant les quelques questions sur lesquelles nous parlerons le 15 mai exactement comme nous avons l'habitude de le faire.

Votre première thèse est parfaite; vous y atteignez votre meilleur rendement et c'est un vrai plaisir de vous suivre. J'ajoute que l'équilibre général des deux thèses est maintenant excellent et que la rédaction de la deuxième est devenue tout à fait satisfaisante. Mon impression est donc extrêmement favorable et je suis assuré que tout se passera très bien; on pourra, sans l'ombre de peine, trouver de quoi vous féliciter chaleureusement sans avoir à vous flatter. Quant aux points de discussion, il serait superflu de vous dire qu'on en trouvera. Toutefois je ne vois pas en quoi je pourrai vous contredire ou vous reprocher des erreurs; je vous reprocherais de n'être pas allé assez à fond sur certains points si je ne songeais que votre plan était de mettre en évidence l'architectonique du système. Aussi nous pourrons parler sans avoir rien du tout à vous reprocher.

Quand reverrai-je pareille thèse . . .

Reposez-vous, mon cher ami, rappelez-moi au bon souvenir de vos parents et croyez à mes sentiments d'affectueux dévouement.

Ét. Gilson

22

6, rue de Ponthierry
Melun (S–et–M)
21 mai 1926

Mon cher ami,

La “soirée Samuel” n’a aucune importance si la réclame s’en tient là, ou à peu près. Pour le reste, il importe que vous preniez la chose en main; si les croquis de Texcier, que j’ai vus dans la salle, peuvent être évités, cela n’en vaudra que mieux. Et s’il n’y avait ni croquis ni texte, ce serait parfait.

Tout s’est bien terminé. La scène que vous savez m’a été horriblement pénible; à deux heures du matin, la nuit suivante, j’ai dû prendre un narcotique (exactement le Di–dial Ciba) pour échapper enfin à cette obsession. La dureté fondée sur l’erreur, et cette colère qui s’excite soi-même, avec des arguments qui reviennent comme des renvois de bile, et tout cela contre vous, m’ont littéralement bouleversé. Bref, la vie continue, et le travail aussi; il reste cependant là-dedans quelque chose que je ne comprends pas.

C’est moi qui dois rédiger le rapport sur votre soutenance.

Reposez-vous, mon cher ami, et remettez-vous doucement au travail dès que vous pourrez. Plus j’y pense, plus je crois qu’une fois Malebranche fini, le XIXè siècle vous sera un terrain favorable. Je ne vois qu’un concurrent à ce sujet: Voltaire et son temps. Pour aller au fond du mal et en tirer une anti-toxine, à base de sincérité.

Ma femme, qui communie dans nos sentiments et avec intensité, s’unit à moi pour vous adresser nos meilleures amitiés.

Ét. Gilson

23

6, rue Ponthierry
Melun (S–et–M)
17 janvier 1928

Mon cher ami,

Je me remets à ma correspondance, l'âme bourrelée de remords. Pour avoir laissé votre lettre trois jours sans réponse, il a fallu une sorte de maladie et, en effet, j'ai compris la preuve de l'existence de Dieu chez S. Augustin, ce qui m'a rendu insociable aux miens pendant tout ce temps. Le résultat, c'est que j'ai le cadre d'une sorte de S. Augustin, etc., etc. Mais passons aux affaires urgentes.

Si Morize doit aller vous chercher, il vaut mieux prendre le bateau qu'il vous indique. Vous ne serez d'ailleurs nulle part mieux que sur celui-là, même en 2e et vous traverserez en 5 jours, 15 heures et quelques minutes. Donc prenez-le; mais ne faites que verser des arrhes sur le prix du passage. Après votre mariage vous irez au Ministère des Affaires Étrangères voir Jean Marx, de ma part; il vous enverra, recommandé, à M. Hénard, qui vous fournira des réquisitions du Ministère à la C. G. T. (Comp[agnie] Gén[érale] Trans[Atlantique]!!!) et, lorsque vous retirerez votre billet, on vous déduira 30% sur le prix du passage. Ne les payez en aucun cas, vous ne les reverriez plus. Quant à Morize, il n'a rien à voir là-dedans. C'est donc bien la C. G. T. qui fait la réduction sur réquisition des Affaires Etrangères. Les Aff. Etrangères prendront également vos deux passeports si vous les en chargez.

Donc, pour le moment, retenez une cabine à deux places, le plus au centre possible (j'entends: le plus loin possible de l'arrière), versez des arrhes et . . . mariez-vous. Le reste s'arrangera ensuite.

Je serais, moi aussi, bien heureux de vous voir, mais je ne vais jamais à Paris le lundi ni le jeudi qui sont la veille et le lendemain de mes cours. Ne vous dérangez aucunement pour venir; l'occasion se trouvera d'elle-même.

Autre chose. Mon ami l'abbé Baudin vous demande de vouloir bien accepter d'écrire le *Malebranche* dans la collection: *Les moralistes chrétiens*, où j'ai donné un *Saint Thomas* (Galbalda, éditeur). Pécuniairement, c'est intéressant, puisque l'auteur touche 10% sur le prix fort de 1,000 exemplaires, payés d'avance à la mise en vente de chaque mille. La tâche ne vous sera pas très lourde, puisque c'est essentiellement un recueil de textes, mais M. l'abbé Baudin ne voit guère que vous qui puissiez relier ces textes par des liens métaphysiques authentiques, tels qu'ils existent chez Malebranche. Il s'agit de montrer la morale concrète de Malebranche tout en la faisant baigner dans son milieu métaphysique (quel style!). J'espère, de grand cœur, que vous voudrez bien accepter. Si vous croyez pouvoir le faire, veuillez répondre directement à M. l'abbé Baudin, Professeur à l'Université de Strasbourg, à la Toussaint, rue de la Toussaint, Strasbourg, Bas-Rhin.

À bientôt tant de même, j'espère, et, en attendant, croyez à mon amitié dévouée.

Ét. Gilson

24

The Institute of Mediaeval Studies
St. Michael's College
University of Toronto
Toronto 5, Ontario
Canada
10 novembre 1930

Mon cher ami,

Votre lettre m'a fait le plus grand plaisir, car les exilés éprouvent parfois que même lors qu'il n'a à se plaindre de rien l'homme n'est pas toujours heureux. Je prends note de votre nouvelle adresse lilloise; vous suivez une évolution normale et tout à fait en accord avec les saines traditions du lieu! Quant à votre "petit Comte" je comprends votre sentiment, car j'oublie mes livres aussitôt qu'ils sont nés. Je persiste à regretter l'introduction sur Saint-Simon; je crains que vous n'ayez imaginé que lorsqu'on a des intentions en écrivant, elles s'incorporent au texte. Mon expérience est qu'il ne passe dans notre texte qu'une petite partie de ce que nous pensons et que ce que nous n'écrivons pas du tout n'y passe pas du tout. Mais puisque le livre est né, il vivra sa vie sans vous ni moi et peut être même l'aimera-t-on pour ses défauts, s'il en a.

Rien de plus juste que ce que vous m'écrivez sur la coupure entre l'enseignement et la production; c'est vrai même lorsqu'on réussit à faire porter son enseignement sur l'objet même de son étude. Pourtant lorsqu'il faut choisir, je crois que l'on doit faire passer la production en premier lieu, parce que si l'on fait passer l'enseignement d'abord, on tue la production et abaisse le niveau de l'enseignement. Le cours d'un homme qui produit, même autre chose que ce qu'il enseigne, diffère *toto genere* des cours du professeur qui n'est que professeur. C'est du moins ce qu'il m'en semble.

Je n’ai rien vu du tout des critiques du saint Augustin dont vous me parlez, mais je les trouverai sans doute chez Vrin. P. Archambault est un brave garçon qui croit que les livres des autres ne contiennent que ce qu’il en comprend et que la pensée des autres change ou évolue selon ce qu’il en comprend. Vous, au contraire, vous poussez vos amis en avant et voulez leur faire croire qu’ils ont en eux plus de richesses qu’ils ne croient. C’est plus encourageant. Vos deux volumes sur Descartes verront peut-être le jour, mais je suis présentement loin d’eux, tout à mes Gifford Lectures qui en sont à leur troisième plan – mais c’est le bon. Les deux autres ont refusé de marcher et même de céder à la violence, au lieu que celui-là, jusqu’à présent, engendre ses propres chapitres avec la spontanéité d’un être vivant. Mais quelle histoire! Que ne va-t-on pas raconter! Brunschvicg et le P. Mandonnet vont s’unir pour m’anathématiser. À ce propos, savez-vous comment le P. Mandonnet m’appelle? “une petite bête à bon Dieu” Ah! que n’en ai-je les ailes et la légerté! Je perdrais volontiers la moitié de mes kilos pour m’approcher de ces jolies bêtes.

Je suis allé hier à Ann Arbor, Mich, où j’ai rencontré le jeune Schwob qui s’y trouve en qualité de Rockefeller-Foundation-traveling-fellow. C’est un beau titre. Nous avons parlé de vous et de Mme Gouhier, et vous auriez pu écouter. C’est un charmant garçon et ce Parisien en plein Michigan était pour moi la plus agréable des rencontres. Mon bon maître Lévy-Bruhl était passé par là huit jours plus tôt et je suis désolé de l’avoir manqué. Quant au P. Gillet, je l’ai vu à Ottawa, toujours simple, bon, intelligent, et malaxant la pâte dominicaine avec une admirable énergie. C’est le Foch des dominicains; il prend les décisions avec une aisance résolue de vrai chef. Les O. P. des U. S. A. vont le sentir passer; comme entrée de jeu, il en déporte 40 à Rome, tout simplement, et va les installer à Sainte Sabine. Il crée un commissaire général pour l’Amérique centrale, réorganise partout les études, etc., etc. Tout cela en redingote et pardessus. C’est un vrai chef.

Vous savez que l’université n’a pas encore voulu de notre petite Cécile. On va essayer de l’occuper cette année et si cela ne marche pas, je ferai de mon mieux pour la décider à abandonner une entreprise où elle se ruine la santé sans résultat. Je crois que Jacqueline réussit assez bien, et même très bien. Quant à Bernard inutile de commencer à chanter ses louanges, je n’en finirais pas.

Une édition de Descartes sera bientôt nécessaire, en effet, et si vous voulez vous en occuper, je suis certain que ce sera bien fait. En ce qui concerne le *Common Place Book*, vous ferez bien de demander à votre collaborateur s'il connaît *Johnston*[6], *The Development of Berkeley's Philosophy*? Ce livre attirera son attention sur le problème de l'ordre à suivre dans l'édition du texte; Fraser a tout dérangé et je crois que l'hypothèse de Johnston, proposée d'ailleurs par d'autres avant lui, est bonne. Tous vos autres projets me semblent intéressants et raisonnables; les programmes sont un poison, vous avez raison. L'université n'est qu'une boite à examens, mais c'est ce qu'elle a toujours été depuis le XII^e^ siècle et le vrai travail se fera de plus en plus en dehors des universités.

Rappelez-moi au bon souvenir de Mme Moyse, toutes mes amitiés à vos enfants et à leur mère; nous allons pouvoir nous voir désormais sans attendre le hasard des rencontres et je crois malgré tout, que Paris me sera commode. Je vous envois toutes mes amitiés et mes vœux les meilleurs pour le bon succès de vos entreprises, y compris le "gros Comte" que nous finirons bien par voir sortir.

Croyez-moi bien votre,

Ét. Gilson

[6] Sottolineato due volte nel ms.

25

le 20 fevrier 1931

Cher ami,

Vrin m'a dit mardi que vous étiez en Angleterre déjà! J'avais cru que c'était pour le printemps. Je sais que vous jouez là-bas une grosse partie – et pour vous et pour ce que vous aimez. J'ai compris que c'est la méditation de plusieurs années qui va prendre forme. Soyez sûr que ma pensée vous accompagne fidèlement, avec une confiance d'autant plus sûre que je sens derrière ces conférences quelque chose comme ce moi profond dont parle Bergson à la fin de l'*Essai*, prêt à s'achever dans un acte libre…

Ici nous vivons dans une affreuse tragédie, avec des craintes que l'on ne peut pas écrire.

Nous nous unissons pour vous dire notre affection.

Henri Gouhier

26

St. Michael's College
Toronto 5,
21 novembre 1931

Mon cher ami,

Je vous remercie de vos lettres, de la peine que vous avez prise pour mon livre et surtout de votre fidèle amitié. Je n'étais pas pressé de voir sortir mes *Gifford Lectures*; elles sont si schématiques que je ne les aime pas beaucoup. Chaque leçon devrait être un livre. Je veux espérer avec vous qu'elles feront cependant quelque bien. Je crois aussi qu'il est temps de construire quelque chose, car nous sommes dans le vide et c'est d'un enseignement positif que l'on a besoin. Avant de le donner, il fallait saisir l'essence des principes, car c'est la possession des vérités fondamentales qui donne à l'esprit sa liberté. Je n'en serai là qu'après la dernière de mes Gifford Lectures. Elles ouvrent des portes, il restera à entrer. Je suis actuellement aux prises avec l'épistémologie et la morale; je serais plus avancé si je n'avais été accablé de correspondance par les affaires du Collège de France, mais je pourrai bientôt rattraper le temps perdu.

Les choses se sont passées beaucoup mieux que je n'espérais et je crois que tout ira désormais sans difficultés. L. Rougier sera sans doute candidat, s'il ne l'est déjà. C'est même pourquoi, entre autres raisons, je préfère ne pas répondre à son article. En dépit de mon peu d'optimisme en matières temporelles, je ne puis croire qu'entre le plagiaire et le plagié, ce soit le plagiaire que l'on choisisse. Et puis l'exemple de Malebranche est là pour démontrer la vanité des controverses. Enfin, le livre que vous avez eu la gentillesse de revoir est tout entier fondé sur ce qu'il me reproche de ne pas avoir vu; cela peut passer pour une réponse, j'espère, aux yeux de ceux que ces questions intéressent. Quant aux autres, cela n'importe guère ni pour eux ni pour moi.

La référence de *Sierp* qui manque se réfère à une note additionnelle que j'avais écrite au dos de ma dernière feuille et que l'imprimerie n'a pas vue. C'est sans grande importance et j'ajouterai le texte dans le volume suivant.

J'espère que la Sorbonne ne vous déçoit pas trop et je suis sûr que les étudiants seront heureux de vous avoir. Nous en parlerons bientôt après mon arrivée, car je rentrerai le 21 décembre. En attendant, encore merci de tout cœur, et croyez à ma meilleure amitié.

Ét. Gilson

27

L’ESCALE
LA PANNE
vendredi, 3 août 1934

Cher ami,

Une négligence exceptionnelle m’a privé du *Temps* hier soir. C’est donc aujourd’hui, en arrivant à la Panne, que j’ai appris votre promotion. On n’ose vous féliciter. Ce que notre ami Gabriel Marcel appelle “la catégorie du tout naturel” joue pleinement. Que ce soit au moins pour vos amis l’occasion de vous exprimer leur affection et pour vous celle de constater une fois de plus combien votre rayonnement est réel.

Le fidèle serviteur des saints – Descartes jouant le rôle de bienheureux laïc – donne du poids à une promotion où le timbalier – solo de l’Opéra couvre heureusement la voix du poète Henriette Charasson. Lorsque nous lisions les listes de nouveaux décorés, nous disions souvent devant le nom d’une médiocrité notoire “Et Gilson ne l’est pas!” Il y avait un désordre; il y aura désormais un peu moins d’irrationnel dans le monde.

Au milieu de tous les témoignages de sympathie que vous recevez, laissez-moi évoquer tout ce que votre bonté et votre œuvre m’ont apporté depuis douze ans déjà.

Nous nous unissons à la joie de toute votre famille.

Henri Gouhier

Je ne pense pas que *Les âges de l’intelligence* vous ait beaucoup ému.

28

31 août 1934

Cher ami,

J'avais mis de côté votre exquise lettre de félicitations pour vous en remercier à loisir, et puis, j'ai expédié cartes sur cartes, et voilà que vous partez sans que nous nous soyons revus. Bon voyage à Prague; la ville vous consolera des philosophes, j'espère. Je voudrais bien que vous trouviez le temps d'écrire soit une lettre, soit des articles, sur le problème de l'École libre. Nous avons besoin de mettre en commun nos idées et de les éprouver les unes au contact des autres. J'ai d'ailleurs l'impression que nous poursuivons tous des dialogues platoniciens dans Pompéi, à la veille de l'éruption.

Merci pour la *Rivista* et votre excellent article.

Quant à la dénommée Teicherb (Je crois que c'est *une*), ce doit être une femme exquise. J'ai dû l'insulter sans le vouloir. Hélas! Je ne savais pas alors quelles sont les sources de la conclusion de *De anima*, et j'ai eu la sottise de le dire… Elle ne le sait pas non plus, mais je le sais aujourd'hui (*Epistola de anima* = Alcher de Clairvaux), et je n'en suis pas plus fier pour cela. Ce que l'histoire peut nous rendre bêtes, c'est incroyable; il ne faut pas se laisser faire par elle. Il est vrai que la philosophie… Vous savez que j'aime bien Brunschvicg, qui est la bonté même, et je ne console pas de voir ce que des idées peuvent faire d'un homme. Comme me disait Delbos vers 1910 ou 1912, quand je lui parlais philosophie: "Surtout Gilson, aimez bien votre femme et vos enfants." Ajoutons-y deux ou trois amis, dont vous êtes, et il n'y a personne avant vous.

Bien vôtre,

Ét. Gilson

29

The Institute of Mediaeval Studies
St. Michael’s College
University of Toronto,
Toronto 5,
6 octobre 1934

Mon cher ami,

Votre lettre me rejoint à Toronto et m’apporte un peu d’air français. Prague doit avoir été ce que sont tous les congrès de philosophie; aucune illusion n’est possible sur ce terrain. Rougier a triomphé, comme il était naturel; Brunschvicg en a une peur terrible, mais, surtout, il lui est attaché par le plus fort des liens: Rougier pense “juste” et ses haines gaillardes, d’allure électorale, rejoignent exactement les détestations intimes de Brunschvicg. Ce que je regrette de n’avoir pas vu, c’est Nuremberg; ma consolation, c’est qu’un “alter ego” y ait assisté. Je crois que ce qui s’est passé là avait une importance, en tout cas une “signification” planétaire. Une essence pure s’est dévoilée, après s’être si longtemps cherchée, et s’est enfin publiquement avouée. Depuis la naissance de Jésus Christ, il ne pouvait plus se passer rien de vraiment important que le refus de Jésus Christ. Voilà qui est fait. Ce qui m’étonne, c’est que nos adversaires français de Hitler ne voient pas qu’ils travaillent pour lui en espérant sauver l’homme de l’esclavage par l’homme. Ce sont des hitlériens honteux. Mais surtout, s’ils ne croient pas que Hitler est grand – dans son horreur – ce sont de bien dangereux imbéciles.

J‘ai reçu du Recteur de Liège une lettre au sujet de Philippe Devaux. J’avais déjà chaudement appuyé De Corte, sans savoir qu’il y avait un autre candidat aussi intéressant. Je réponds donc, par même courrier, en disant de Ph. Devaux tout le bien que je pense et en suggérant – ce qui me paraît le bon sens même – que la nature des fonctions à remplir peut seule ici décider

du choix à faire. Je dis donc à quoi l'un et l'autre candidat me semble idoine, et je leur laisse le soin de décider quel genre d'enseignement ils désirent présentement dans leur Université: histoire et systématique de la philosophie classique (M. De Corte), initiation à la philosophie contemporaine (Ph. Devaux); les deux enseignements sont nécessaires; les deux candidats se valent (l'un plus ferme, l'autre plus souple): à l'Université de dire lequel des deux elle doit s'attacher le premier, étant donné sa composition actuelle et ses besoins. Je vous remercie de m'avoir éclairé sur la situation; vous m'avez rendu plus facile d'être juste.

Ma femme et Bernard sont encore près de Montréal, chez des amis où j'ai moi-même passé une semaine merveilleuse à pêcher (ah! quelles belles prises dans ce Saint Laurent) et à chasser. Avez-vous jamais passé trois heures seul sur un récif, au milieu d'un fleuve de quatre kilomètres de large, botté et vêtu de caoutchouc, assis dans l'eau, en compagnie de quinze canards en bois, pendant que deux mille canards en viande se trouvent au-dessus de vous, hors de portée, sans qu'un seul d'entre eux daigne descendre pour s'offrir en holocauste? Tel est le "canard noir," le plus malin de tous, sur les tribus duquel, pendant cinq jours, j'ai eu la déveine de tomber. Du moins, plusieurs, poules d'eau et gallinules me rendront ils ce témoignage, que le vieillard à lunettes que je suis devenu est encore le "dead shot" que je fus en mon jeune temps. Dieu que j'étais sale en rentrant! Mais j'ai eu le plaisir de faire manger de mon gibier au P. Chenu, dont une des caractéristiques est de ne jamais savoir ce qu'il mange. Comme c'était un vendredi, cela valait peut être mieux.

Et *Sept*? Il est bien loin. Et la France aussi. Je voudrais bien avec vous qu'elle devienne une Espagne; mais, hélas! nous sommes un Empire – le deuxième du monde – et notre corps est trop grand pour que nous puissions nous permettre de devenir petits par une évolution naturelle régressive. Il faut d'abord qu'on nous ampute, ou que nous nous écroulions: entre la grandeur et la petitesse, la catastrophe est pour nous un moment inévitable, si le moment d'être petits est vraiment venu.

Quand vous verrez nos filles dites-leur que le journal de Jacqueline est bien arrivé et m'a prodigieusement intéressé. Dites aussi à Cécile de prendre son temps et de ne pas se faire de bile pour ses examens. À toutes deux, que ma santé est bonne, mais que je voudrais avoir un an de vie sauvage, avec une ligne et un fusil, dans une cabane de bois. Ma femme et

Bernard arrivent lundi à Toronto. Mon affectueux souvenir pour vous trois et les jeunes.

Ét. Gilson

30

4 juillet 1935

Mon cher ami,

Je suis dans l'affreuse bousculade d'un départ d'Agence Cook, mais je veux vous dire au revoir, à vous et aux vôtres, avant de m'en aller. Je ne laisse pas de meilleur ami que vous derrière moi, et combien d'aussi bons? Nous nous embarquons demain vendredi, mais partons aujourd'hui pour Le Havre – Je crois que nous serons contents de retrouver Paris dans six mois. J'emporte avec moi les trois volumes de Marie Noël et quelques exemplaires en supplément pour les distribuer en Amérique. Je compte faire plusieurs fois une conférence sur son œuvre, dans les Alliances Françaises notamment. Je connais bien Auxerre, mais nullement l'auteur que je n'ai jamais osé aller voir. Si vous pouvez me donner quelques renseignements biographiques, vous me rendrez grand service. Mon adresse jusqu'au 15 Septembre sera Ladeira da Gloria, No 108, Rio de Janeiro, Brésil – Ensuite, et jusqu'en décembre, St. Michael's College, Toronto (5): Ont., Canada.

Si j'avais eu l'adresse de Marie Noël, je lui aurais envoyé un exemplaire de mon St. Bernard. Vous pourriez demander à notre ami Vrin de le faire de ma part si vous le jugez bon.

Tout est prêt pour les 21 jours de mer. Il y a, hélas, un ou deux universitaires sur le bateau et, c'est curieux, plus je vais moins je peux les supporter. Ce métier me semble aussi fatal à l'homme qu'à la femme. Je regrette de partir en pleine controverse avec l'A. F. Ce sont des types d'impudence enfantine, qui traitent leur public, comme il mérite d'ailleurs de l'être, en crétins. Le point névralgique, sur lequel j'aurais insisté si j'étais resté, me semble être leur relation au Duc de Guise. L'A. F. n'a aucunement réagi à mon allusion pourtant assez claire. Par contre – je reçois maintenant un service gratuit du *Courrier Royal*. C'est assez intéressant comme symptôme.

Théories à part, tout cela me semble assez vain. Les droites se détestent mutuellement tandis que les gauches se concentrent et s'unissent. Or nous allons certainement à un coup dur. Les quelques 12 milliards de déficit ne vont pas se trouver sous le fer du premier cheval venu et tout cela ne se règlera pas sans casse. Je viens justement d'arracher des bras d'un prolétaire un bourgeois qui se sauvait à toutes jambes et, bourré de swings et de crochets, hurlait lamentablement: "Mais défendez moi, défendez moi donc!" Le prolétaire était costaud et j'ai usé plutôt d'une conciliation qui ne fut efficace que parce qu'elle était tardive; mais cette moule apeurée pleurnichant sous les coups de ce colosse m'a donné une triste idée de ma "classe." Est-ce un présage? Il faudra voir et peut être sera-t-il encore temps en janvier.

Au revoir, cher ami, et croyez à ma très fidèle affection.

Ét. Gilson

31

Randolph Hall
Cambridge, Mass. U.S.A.
30 octobre 1936

Mon cher ami,

J'essaye enfin de vous répondre, sur un bureau chargé d'une litière de lettres qui attendent que je fasse la même chose pour elles, mais dont la plupart resteront éternellement dans l'oubli. L'idée de passer à Paris un été délicieux vous ressemble de tout point, donc elle doit être bonne. En tout cas, puisqu'elle nous vaudra un recueil d'essais cartésiens, dont je me réjouis d'avance, tous vos amis ne pourront que l'approuver. Merci pour votre petite note. Labergerie en désirait une, et j'aime mieux que ce soit vous qui l'ayez faite. En ce qui concerne le projet Romanet, j'ai décliné l'invitation, pour la simple raison que, si j'avais accepté toutes les propositions de ce genre, j'aurais déjà écrit quatre histoires de la philosophie médiévale. Or je n'ai pas envie de raconter ce que j'en connais, et je suis incapable de raconter ce que j'en ignore. Mon petit péché de jeunesse était tout ce que je pouvais faire alors, et je n'en ferais plus autant aujourd'hui. Si vous avez besoin de quelqu'un pour la philosophie anglaise, il me semble que Keeling, qui a écrit de bonnes choses sur Descartes, et traîne toujours quelque part dans Paris, pourrait vous donner satisfaction. Il est intelligent et, je crois, accepterait de le faire. Le problème est de savoir où est Keeling. Il était à l'Université de Londres, mais semble avoir renoncé aux joies de l'enseignement. En outre, il sait le français.

Votre question: comment le philosophe chrétien peut-il avoir un dialogue avec le philosophe non chrétien, est bien au-delà de mes préoccupations et de mes moyens. Je n'en suis pas là. J'en suis seulement à me demander comment aujourd'hui un philosophe peut avoir un dialogue avec n'importe quel autre philosophe? Après avoir constaté pendant plusieurs années que

de tels dialogues sont devenus impossibles, qu'il n'y en a plus, j'ai cessé de mettre les pieds à la Société de Philosophie. Mais c'est partout la même chose. Aujourd'hui un des professeurs de Logique de Harvard, que j'estime beaucoup, m'expliquait que 2 lapins + 2 lapins font ordinairement 4 lapins, mais que, logiquement parlant, il pourrait y en avoir 16. Ce genre de logique est très à la mode ici; malheureusement, ils ne s'y tiennent même pas.

Je ne suis pas à Toronto cette année, sauf pour trois visites de 4 jours chaque. Je suis resté à Harvard, après les fêtes du 3e Centenaire de l'anniversaire, pour y faire les W. James Lectures, sujet: *The Unity of Philosophical Experience*. Vous serez horrifié si jamais vous voyez cela. Je le suis moi-même, car cela ressemble à du Farges et Barbedette. Je suis à vrai dire épouvanté. C'est le type de la pire historico-critique, où toutes les nuances sont noyées dans deux ou trois idées brutales qui dominent tout. Bref, le mal que je hais, je le fais, et avec une obstination qui m'étonne, mais je n'y peux rien. C'est un "Nicht anders können." Ma consolation, c'est de relire vos deux Malebranche, que 14 étudiants lisent à Harvard en ce moment, et 16 à Toronto. L'un d'eux me faisant ici même, la semaine dernière, un éloge si intelligent de vos livres, que j'aurais voulu que vous puissiez l'entendre. Il se demandait comment on peut joindre à une telle érudition un tel sentiment de la vie des doctrines? Moi aussi.

La situation de la France ne vous paraît pas belle de près; de loin, elle est affreuse. Ce que l'on voit d'ici clair comme le jour, et qui domine tout, c'est la volonté absolue, fixée, arrêtée, qu'a l'Allemagne, de déclencher une nouvelle guerre. C'est horrible; et il n'y a rien à faire qu'à se préparer à ce qui semble bien l'inévitable. Vous m'annoncez un ministère Chautemps? Là, je suis tellement dénué de sens et de mémoire politiques que je ne sais même plus de qui il s'agit au juste. Je suis toujours pour le cabinet au pouvoir tant que le sang ne coule pas. En ce moment, je suis pour ceux qui essaient d'éviter une guerre civile, et je serai toujours pour ceux-là, quels qu'ils soient.

Je suis heureux de penser qu'on a abaissé l'âge des retraites, et je souhaite vivement que les décrets soient appliqués tout de suite, en masse, et sans discernement. Cela ferait un appel d'air par le haut, et il y a trop de jeunes qui marquent le pas ou n'ont pas de positions. C'est excellent.

Merci encore pour votre bonne lettre et croyez, pour vous et pour les vôtres, à mon affectueux souvenir.

Ét. Gilson

APPENDIX 1

Travail fait avec intelligence et exactitude. Les textes les plus importants sont connus et clairement analysés.

Un peu de longeur seulement, ça et là.

La part faite par Malebranche et la critique de certaines matières me parait quelque peu exagérée pour rendre compte de la vivacité de la polémique contre la scolastique.

Une erreur assez singulière sur les rapports de perfection.

LA POLÉMIQUE DE MALEBRANCHE CONTRE ARISTOTE ET LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

L'ensemble satisfaisant.

Etienne Gilson

Correction de V. Delbos

[1] C'est une banalité de dire que dans toute philosophie qui se fonde il y a deux parties dont chacune a son rôle propre: "pars destruens" chargeé de déblayer le terrain et de faire place nette pour la doctrine nouvelle, "pars construens" spécialement chargeé d'élever un édifice neuf à la place de l'ancien. Et, bien que ces deux parties soient étroitement corrélatives l'une de l'autre, on comprend que ce soit le fondateur même de la philosophie nouvelle qui doive lutter contre les vieux préjugés avec le plus d'ardeur, alors que ses successeurs n'auront qu'a suivre la route déjà indiquée. Mais le Cartésianisme nous offre un exemple très intéressant du contraire. Descartes qui devait, semble-t-il, rencontrer les résistances acharnées soit du principe d'autorité, soit des méthodes, soit des théories précédentes,

Descartes se contente de les critiquer sommairement et se hâte de construire son édifice. Malebranche au contraire qui, tout en élaborant une doctrine originale, la fondait sur des bases semblables à celles de Descartes, non content de reprendre les critiques que son maître avait adressés à l'Aristotélisme, les aggrave singulièrement et finit par en faire presque une partie intégrante de son système. **Une raison de cet acharnement dans les critiques de l'Aristotélisme c'est sans doute que M. plus que D. avait affaire directement à des péripatéticiens**. En quoi consista cette polémique de Malebranche contre Aristote et les scolastiques, et pourquoi contre toutes prévisions superficielles elle prit un tel développement, voilà ce que nous essayerons de montrer dans ce travail.

[2] Pour Malebranche, la première superstition dont il faut se libérer quand on désire parvenir à la connaissance de la vérité c'est celle du principe d'autorité. On entend répéter sans cesse: "Ceci est vrai parce que les anciens l'ont dit." Mais c'est une égale absurdité de croire que le livre qu'on écrit sera le code éternel de la vérité et de croire que les auteurs anciens sont des maîtres infaillibles et non de simples moniteurs. Comment peut-on s'imaginer que depuis deux mille ans qu'Aristote a écrit, on n'ait pu découvrir en lui quelqu'erreur? Aristote a donc trouvé d'un seul coup toute la vérité? Mais que l'on regarde au contraire les luttes et les disputes sans fin qui se sont élevées à propos de sa doctrine et l'on se convaincra que la vérité qui est essentiellement "un indivisible" ne saurait y être contenue.

[3] D'ailleurs est-ce faire œuvre de philosophie que d'accepter sans contrôle les idées des autres, fussent-ils anciens ou non? La philosophie n'est-elle pas avant tout œuvre de la raison qui, étant la faculté maîtresse de l'homme peut seule faire aboutir la recherche de la vérité? Par conséquent, qu'il soit instructif de lire les anciens pour discuter leurs opinions, c'est incontestable, mais il est également incontestable qu'emmagasiner dans sa mémoire des formules toutes faites et les transmettre telles quelles, c'est perdre complètement son temps et le faire perdre aux autres. **Encore de cela, Malebranche conviendrait peu, je crois**. On peut donc dire que même si les anciens avaient posé et résolu tous les problèmes on aurait encore tort d'admettre leurs raisons sans discussion et par autorité, car c'est une maigre philosophie que celle qui consiste à entasser dans son cerveau les opinions des autres.

[4] Nombreuses d'ailleurs sont les raisons qui expliquent l'aveuglement des partisans du principe d'autorité. La paresse d'un esprit qui refuse de méditer, la haine des vérités abstraites, la vanité surtout qui fait que l'on étudie moins pour apprendre que pour se faire une réputation de savant et d'homme de grande lecture. Et c'est tout cela qui a fait de la philosophie de l'école une science de mémoire plus que de raison, dans laquelle "penser" consiste à raconter les pensées d'un autre. Faut-il ajouter à ces raisons le "respect mêlé d'une sotte curiosité qui fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous" les plus vieilles et les plus obscures. "On recherche les médailles [anciennes[1]] quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantouffle de quelque ancien, quoique mangée [sic] de vers; leur antiquité fait leur prix" (*Recherche* I, 203; *O.c.*, vol. I, p. 282)[2]. Mais quoi!: qu'est-ce donc que l'antiquité et ne là sommes nous pas à plus juste titre que Platon, Aristote et Epicure, puisqu'Aristote, Platon et Epicure étaient hommes comme nous, de même espèce que nous et de plus: "qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité" (*Recherche* I, 203; *O.c.*, vol. I, p. 283).

Exposé clair et intéressant.

[5] Débarassés du principe d'autorité nous pouvons regarder Aristote en face et le juger, lui et ses successeurs, avec la liberté d'esprit qui convient. Or ce qui frappe tout d'abord quand on parcourt leurs écrits c'est le manque d'ordre dans les dispositions des idées, le défaut presque absolu de méthode. Jamais, par exemple, Aristote ne s'est demandé s'il n'y a pas une progression à suivre dans l'étude des problèmes et s'il ne faut pas commencer par les plus simples pour parvenir aux plus composés. De nos jours nous savons de quelle façon l'on doit chercher la vérité; Viète et Descartes, qui ont renouvelé l'algèbre et l'analyse, nous ont enseigné comment on conduit par ordre ses pensées. On n'essaye pas de comprendre les théories des sections coniques avant d'avoir étudié la géométrie ordinaire; et ce sont là des leçons dont Aristote aurait eu grand besoin. Car sans douter un instant que l'esprit humain ne soit capable de résoudre d'emblée les problèmes les plus difficiles, avant de savoir quoique ce soit de la nature de la matière ou de la composition des corps, il cherche la

raison pour laquelle les cheveux des vieillards deviennent blancs. On ne s'étonnera pas qu'un tel ordre dans ses recherches le conduise à écrire que c'est la même raison qui fait blanchir les cheveux des vieillards et qui fait que chez certains chevaux les deux yeux sont de différentes couleurs. On voit aisément la valeur d'une telle science.

[6] En cherchant la raison dernière d'une aussi déplorable façon de procéder il est facile de voir qu'elle consiste dans l'ignorance d'un terme qui est à la fois le but à atteindre et le moyen à employer: l'idée claire et distincte. Personne n'ignore aujourd'hui qu'il n'y a de vérité que dans ce que l'on conçoit clairement et distinctement. Aristote au contraire part de ce qu'il y a de plus confus dans les connaissances que nous avons de la sensation. Les données trompeuses et *imprécises* **Voilà un mot que M. n'employait point** de nos sens sont pour lui le meilleur des points de départ et comme "l'idée générale de l'être" s'y ajoute-t-il tombe sans cesse dans la ridicule abstraction des facultés. En effet la "présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux dire de l'être, sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en géneral, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis" (*Recherche* I, 341; *O.c.*, vol. I, p. 456). Mais cette idée de l'être, si grande et si vaste qu'elle soit, nous est précisément devenue si familière par l'habitude que nous en avons, elle nous touche si peu que "nous croyons quasi ne la point voir"; peu à peu nous perdons de vue son origine et nous nous la figurons comme formée par l'assemblage confus des êtres particuliers alors que ces êtres particuliers ne nous apparaissent qu'en elle. Que s'ensuit-il? Dès que les philosophes aperçoivent dans l'univers un effet nouveau, comme ils ont l'esprit préoccupé de cette idée générale et abstraite de l'être, ils l'appliquent immédiatement à ce nouvel effet, "ils imaginent aussitôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe; il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matière dont le feu est composé" (*Recherche* I, 342; *O.c.*, vol. I, p. 458). De là naissent ces innombrables quantités d'abstractions qui retardent tant les progrès de la physique, les actes, les puissances, causes, effets, formes substantielles, qualités occultes, etc. Que l'on examine soigneusement les définitions de ces termes, on n'y trouvera pas autre chose que quelques données confuses des sens, plus l'idée abstraite et générale de l'être. Que sera donc une physique qui, au lieu d'idées claires et distinctes prendra de telles

abstractions pour point de départ? Elle sera en réalité une logique. **B**[3] Et en effet les philosophes ordinaires veulent absolument que la physique d'Aristote explique le fond des choses, mais ils ne voient pas qu'ils expliquent "la nature pour leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite" (*Recherche* I, 343; *O.c.*, vol. I, p. 459).

[7] De cette ignorance de l'ordre logique des démonstrations et de ce mépris des idées claires un informe fatras pouvait seul résulter. Et c'est bien en effet la qualification qui convient à la science scolastique qui n'est autre chose que sa logique. **Pas très clair** La logique de l'école ne devait être primitivement qu'un moyen de parvenir à la vérité; mais, par un étrange renversement des termes, elle en est bientôt arrivée à se prendre elle-même pour fin, et l'on pourrait croire que la logique doit être étudiée pour elle-même. En vue de constituer cette science étrange on n'a pas hesité à accumuler les règles et les préceptes de tous genres, et finalement, pour raisonner juste selon ces règles, on est obligé de prêter une telle attention aux procédés qu'on emploie qu'il est impossible de songer dans le même temps aux objets que l'on étudie. La vrai méthode au contraire n'est qu'un guide discret; elle ne se compose que d'un petit nombre de règles très intélligibles et étroitement dépendantes les unes des autres. Elle n'est donc pas faite pour ceux qui n'aiment que les mystères **B** et les inventions bizarres et extraordinaires; elle ne demande que le goût de la clarté et l'attention nécessaire "pour conserver [toujours[4]] l'évidence dans les perceptions de l'esprit et pour découvrir les vérités les plus cachées" (*Recherche* II, 47; *O.c.*, vol. III, p. 296).

[8] Le plus clair des résultats de la méthode employée par les philosophes de l'école est d'aboutir en matière de physique à un tissu d'absurdités, et, par delà la physique, aux pires erreurs morales et religieuses. On a pu déjà se rendre compte par ce qui précède de ce que pouvait être la physique d'Aristote: une suite de combinaisons bizarres effectuées avec des définitions purement abstraites des choses. Les apparences en effet semblent nous enseigner que si le feu nous échauffe, si la couleur frappe nos yeux, si d'une manière générale les phénomènes nous apparaissent c'est qu'ils renferment quelque chose de plus ou moins semblable aux impressions qu'ils font sur nous. Nous avons vu comment la croyance aux formes substantielles prenait naissance et se développait en

nous. **Ceci pourrait être plus net et plus bref** Un exemple nous montrera les conséquences que peut avoir en physique l'emploi de ces formes et facultés attractrices, rétentrices, concotrices, expultrices, etc. Nous pouvons chercher comment Aristote résout le problème auquel nous avons déjà fait allusion: pourquoi les cheveux des vieillards deviennent-ils blancs? Les philosophes qui cherchent à connaître la matière en se servant de la méthode de Descartes savent assez que l'univers est étendue et mouvement et que tout se fait en lui mécaniquement et ainsi qu'en une horloge. Ils auraient donc cherché en quoi consiste exactement la couleur et quelle est la nature vraie des cheveux. Mais pour Aristote il en va tout autrement et la résolution du problème ne défend que de définitions logiques, chaque qualité de la matière étant considérée comme un être indépendant. Le blanc est composé de beaucoup de chaud et de peu d'humide, donc il y a chez les vieillards plus de chaud que d'humide. Or le chaud c'est "ce qui assemble les choses de même nature." L'humide c'est "ce qui ne se contient pas facilement dans ses propre bornes mais dans des bornes étrangères." Essayons donc de mettre la définition à la place du défini. Etant donné que le chaud et l'humide sont ce que nous avons dit et que le blanc se compose de beaucoup de chaud et d'un peu d'humide, on pourra dire que les cheveux des vieillards blanchissent à cause que "ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes mais dans des bornes étrangères" surmonte "ce qui assemble les choses de même nature." Avouons qu'il ne faut pas être fort exigeant pour se juger satisfait par de telles solutions.

[9] Mais plus à Dieu que les explications physiques d'Aristote et de ses sectateurs n'eussent d'autre défaut que celui d'être ridicules! Le malheur est que par delà la science elles atteignent et offensent gravement la religion et la morale.

[10] Dieu en effet est incessamment présent à notre esprit; c'est en lui que nous comprenons et voyons toutes choses. Mais depuis que l'homme s'est dégradé par le péché originel notre esprit "se répand incessamment au dehors et s'oublie soi-même et celui qui l'éclaire." C'est depuis la chute de notre premier père qu'au lieu de chercher Dieu en toutes choses nous ne le rencontrons plus qu'avec une sorte d'horreur. L'homme se sent pécheur et c'est pourquoi il appréhende la rencontre du créateur, et "il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent une puissance ou une nature aveugle avec laquelle il puisse se familiariser" que d'avoir à craindre la

présence d'un Dieu juste "qui connaît tout et qui fait tout" (*Recherche* II, 436-7; *O.c.*, vol. III, p. 204). **Bien exposé**

[11] Les formes substantielles en effet, ne sont qu'un prétexte dont nous usons pour nous persuader que Dieu n'est pas si proche de nous et qu'il n'agit pas directement dans la nature. Mais les philosophes de l'école qui s'attachent particulièrement à cette doctrine devraient songer qu'en éloignant Dieu ils l'amoindrissent. Car, dire que ce n'est pas Dieu, mais les facultés et les formes substantielles qui font que les corps ont telle et telle nature distincte c'est dire que "Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étendue toute seule" (*Recherche* I, 327; *O.c.*, vol. I, p. 438).

[12] La philosophie de l'école, d'ailleurs, a des conséquences autrement graves qu'amoindrir Dieu; si on la pousse jusqu'à ses extrêmes conséquences, elle le supprime et nous conduit au plus barbare des paganismes. En effet, nous avons vu que depuis le péché originel l'homme pour s'éloigner de Dieu transmet aux objets matériels une partie de la puissance divine et que de là naît le préjugé de l'efficace des causes secondes. Alors que de toute évidence c'est Dieu qui agit en tout et partout, alors que la sagesse commande de préférer la cause universelle aux causes particulières, on admet que les corps ont véritablement un pouvoir d'agir qui leur est propre et qu'ils ne cessent de l'exercer sur nous. Dès lors, tout ce que nous aurons reçu de biens des objets matériels sera rapporté à ces objets eux-mêmes et non à Dieu qui nous les aura réellement envoyés. Si Dieu a placé le soleil, la lune et les étoiles dans un lieu élevé, s'il les a environnés de gloire et de puissance, s'il leur a conféré le pouvoir de nous combler des bienfaits que ces astres nous envoient, n'est-ce pas pour que nous les honorions? **B** Or c'est là l'origine même de l'idolâtrie puisqu'au dire de Cicéron: "si les Égyptiens ont adoré non seulement le soleil, la lune, et le fleuve du Nil, dont le débordement cause la fertilité de leur pays, mais encore jusqu'aux plus vils des animaux, c'est [au rapport de Ciceron[5]] à cause de quelque utilité qu'ils en recevaient" (*Recherche* II, 477; *O.c.*, vol. III, p. 249). Ainsi, en rigueur logique, la théorie des formes substantielles conduit à l'idolâtrie et au paganisme. Et si l'on peut croire que le coeur des philosophes qui la professent est encore chrétien, au moins faut-il avouer que le fond de leur esprit est païen (*Recherche* II, 59; *O.c.*, vol. II, p. 310).

[13] D'ailleurs les partisans de la philosophie d'Aristote sentent bien tout le danger que présente une semblable position, et ils la modifient généralement quelque peu: sans doute, disent-ils, ce serait parler en païen que d'admettre ainsi dans l'univers l'existence de divinités indépendantes; aussi ne le prétendons nous pas. Mais nous pensons qu'au dessus du monde matériel que nous voyons se trouve une sorte de nature générale et d'âme du monde qui n'utilise les formes substantielles que pour diversifier son action. Cependant, quoiqu'ils disent ces philosophes, c'est encore là retomber dans le paganisme car Dieu seul est cause universelle et il ne faut point "feindre une certaine nature, un premier mobile, une âme universelle, ou quelque semblable chimère dont on n'a point d'idée claire et distincte. Ce serait raisonner en philosophe païen" (*Recherche* II, 444; *O.c.*, vol. III, pp. 213-214). Prétendra-t'on que s'il n'y a pas une certaine nature qui agit de son côté et que si Dieu fait toutes choses on ne pourra pas distinguer le naturel du surnaturel? Mais c'est là une distinction extravagante à placer dans la bouche d'Aristote et ceux qui montrent tant de respect "pour les opinions de ce misérable et pitoyable" philosophe devraient songer que la "nature" dont ils parlent devient pour bien des hommes une idole digne de recevoir les honneurs dus à la divinité et qu'ils nous ramenènt à croire avec les anciens que c'est quelque nature ou même "le soleil et l'homme qui engendrent les hommes" (*Recherche* II, 453; *O.c.*, vol. III, pp. 223-224).

[14] On croira sans peine que des doctrines qui donnent à des créatures une puissance divine aient eue pour résultat immédiat de détourner l'homme de Dieu et des devoirs qu'il lui doit pour le rapprocher de la matière et des choses sensibles. C'est ainsi que cette dangereuse philosophie sépare profondément l'âme humaine de Dieu; car, transportant dans l'homme lui-même les formes substantielles elle va jusqu'à dire que l'âme est la forme du corps. B Ainsi nous voyons supprimée l'union si intime qui relie l'âme à Dieu pour ne conserver que son union avec un corps que nous n'avons jamais vu, dont nous ignorerions jusqu'à l'existence si Dieu lui même ne nous l'avait révélée. N'y a-t-il pas lieu de s'étonner que "des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, Saint Augustin à quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la forme du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu" (*Recherche* I, 1; *O.c.*, vol. I, pp. 9-10).

[15] Ainsi l'homme en arrive bientôt à se détacher de Dieu pour se tourner vers son corps et s'attacher aux choses matérielles qui l'entourent. La véritable philosophie nous enseigne en effet que tout bien et tout *mal* **En quel sens?** nous viennent de Dieu et que rien de réel dans le monde n'existe et n'agit que par sa volonté. Aristote au contraire qui place la raison des effets dans les causes secondes aussi bien que dans la cause première nous autorise à nous attacher aux objets. Car si nous voulons être heureux, nous devrons nous attacher à ce qui doit nous donner le bonheur. Quoi donc de plus juste que de nous attacher "aux objets sensibles s'ils sont les véritables causes du bonheur que nous trouvons[6] dans leur jouissance"? D'une telle philosophie à la justification de l'avarice, de l'ambition, de la débauche et de tous les vices on se rend compte qu'il n'y a pas loin (*Recherche* II, 475; *O.c.*, vol. III, p. 247).

[16] Cet exposé sommaire des principales critiques que Malebranche a opposées à la doctrine d'Aristote – sans d'ailleurs les présenter selon un ordre rigoureux – fait, assez voir sans doute qu'il ne s'agit pas ici d'une simple querelle d'école mais d'un antagonisme profond entre deux philosophies. Malebranche ne se contente pas de présenter des objections de détail et de livrer quelques escarmouches, il s'engage à fond, avec tout ce dont il dispose de vigueur dialectique, d'ironie cinglante et souvent d'indignation sacerdotale. Il s'agit vraiment pour lui d'élever *autel contre autel*. **L'expression n'est peut être pas très juste ici**. Il nous reste maintenant à chercher pourquoi la polémique de Malbranche que les travaux de Descartes auraient du avoir tendue inutile fut beaucoup plus violente que ne l'avait été celle de Descartes lui-même; en d'autres termes à nous demander en quoi le "péril scolastique" n'était plus redoutable pour Malebranche que pour son prédécesseur.

[17] Ce qu'il y a d'abord de très frappant dans la polémique de Malebranche, c'est l'espèce d'horreur qu'à tout instant il affiche pour le principe d'autorité-*au moins* **Ceci est à souligner** en matière de philosophie. Là où Descartes s'était contenté de critiques assez sommaires Malebranche insiste, revient à plusieurs reprises et toujours avec une ironie agressive et mordante. On croirait qu'il n'aura jamais assez de railleries pour ces philosophes chez qui "Aristote [lui[7]] est ce que la raison et l'évidence sont aux autres" (*Recherche* I, 219; *O.c.*, vol. I, p. 302). Une

première raison qui expliquerait peut-être, dans une certaine mesure, le peu de goût de Malebranche pour le principe d'autorité pourrait être cherchée dans l'esprit général de l'ordre de l'Oratoire dont il faisait partie. L'indépendance d'esprit dont on jouissait à l'Oratoire était très connue au XVII[e] siècle et on l'opposait souvent à l'esprit de corps des Jésuites aux quels Malebranche lui-même reprochait leur unité de doctrine. Bien que ce ne soit là une pure supposition on est sans doute en droit de penser que la hardiesse d'esprit d'un Richard Simon par exemple, dont les travaux devançoivent de deux siècles les résultats les plus avancés de l'exégèse biblique moderne, n'a pas été sans affermir Malebranche dans son attitude d'indépendence et d'autonomie personelle.

[18] Mais la véritable raison pour laquelle Malebranche plus encore que Descartes attaque le principe d'autorité, c'est que ce principe, simplement ridicule quand il parlait au nom d'Aristote, était devenu très redoutable maintenant qu'il parlait au nom de Descartes lui-même. Toute une école en effet s'était fondée sous le patronage de ce grand nom et ce n'était pas pour La Fontaine seulement que Descartes était "ce mortel dont on eut fait un dieu, chez les anciens." L'école nouvelle, on peut le penser, n'était pas exempte des défauts de toutes les écoles: Descartes était devenue une sorte d'oracle infaillible, elle avait ses principes, ses dogmes, son orthodoxie, et, bien que tout cela ne fut pas poussé au dernier degré, elle était devenue assez *intransigeante* **à éviter** pour que Malebranche lui apparut comme le pire des hérétiques. Ce qui fait donc que les attaques contre le principe d'autorité tiennent tant de place chez Malebranche c'est que là où Descartes n'avait eu à lutter que contre Aristote, Grec âgé de plus de deux mille ans et n'ayant que ce mérite, Malebranche avait eu à lutter contre la jeune gloire de Descartes lui-même. **Est-ce bien sur??**

[19] D'ailleurs la polémique contre l'Aristotélisme ne devait pas s'arrêter au dernier scolastique; il fallait poursuivre les formes substantielles jusque dans leurs extrêmes retranchements, au sein même de la philosophie nouvelle. En montrant que Malebranche a considéré le Cartésianisme, tantôt explicitement tantôt implicitement, comme une consécration partielle de quelques unes des erreurs les plus dangereuses de l'école, nous aurons sans doute donné la raison de l'acharnement véritable dont il a fait preuve contre les doctrines d'Aristote.

[20] Malebranche en effet s'était séparé très nettement de Descartes et des ses successeurs, Arnauld et Régis, sur le point capital pour lui de la théorie des idées. Si Descartes n'avait pas été tenté de maintenir dans les corps étendus les formes substantielles de la scolastique c'est que la conception du mécanisme physique qui était à la base de son système le lui interdisait absolument. Mais là où le mécanisme perdait ses droits, là où il était nécessaire de voir autre chose que des combinaisons de mouvements rigoureusement déterminés, les formes substantielles réapparaissaient aussi puissantes que jamais. C'est ainsi que Descartes définit l'âme: une chose dont toute l'essence n'est que de penser. Les idées sont donc de simples produits de la substance pensante, et la plus élevée en dignité, celle qui de toutes possède le plus de réalité objective, l'idée de Dieu, est renfermée comme toutes les autres dans l'entendement humain. Même quand les idées nécessitent le concours d'une cause supérieure, c'est encore dans l'esprit qu'elles sont produites. Mais un peu de réflexion suffit à faire voir que c'est là un reste évident de l'Aristotélisme. Il est permis de s'étonner que "messieurs les Cartésiens" qui rejettent les termes de nature et de faculté pour les objets extérieurs trouvent bon de les employer à propos de l'âme. On refuse aux philosophes de l'école le droit de dire que: le feu brûle, et l'on affirme soi-même immédiatement après que: l'âme pense. Mais à tout prendre, il serait beaucoup plus acceptable de reconnaître des facultés au corps qu'à l'âme. **Cette polémique contre certains cartésiens est très distincte de cela que M avait risqué contre le scolastique**. Que l'on dise plutôt que les corps sont le principe de leur mouvement, "cela renverse toutes mes idées, mais j'en conviendrai plutôt que de dire que l'esprit s'éclaire lui-même" (*Recherche*, II, 387; *O.c.*, vol. III, p. 145). Pour gré ou mal gré, si l'on rejette les formes substantielles il faudra finir par admettre que les esprits loin d'avoir la faculté de produire les idées, voient ces dernières dans l'étendue intelligible qui est en Dieu. Dans l'étendue intelligible sont renfermés toutes les vérités et tous les rapports; rapports de quantité, dont découlent les vérités théoriques et toute la science; rapports de perfection, dont découlent les vérités pratiques et toute la morale. **Ce n'est pas dans l'étendue intelligible que sont renfermés les rapports de perfection**. Au dessus de l'étendue intelligible et la renfermant en soi, nous voyons Dieu directement, sans le secours d'aucune idée, et nous contemplons quoiqu'elle soit "incompréhensible" sa suprême intelligibilité.

[21] Une fois l'écartée la faculté de penser que Descartes confère à l'âme de l'homme, nous sommes nous enfin libérés complètement de la sujétion de la philosophie Aristotélicienne? Non et il reste encore un dernier effort à faire qui doit porter, non plus sur l'âme humaine, mais sur les objets matériels, car, il faut bien l'avouer, Descartes n'a pas su tirer de l'idée féconde du mécanisme physique tout ce qu'elle contenait de vérités. Après avoir refusé au monde extérieur toutes les qualités qu'on lui prête d'ordinaire, sauf l'étendue et le mouvement, il se sert de sa découverte pour distinguer l'âme du corps, la substance pensante étante mise d'un côté, la substance étendue de l'autre. Mais en réalité la distinction établie par Descartes est toute superficielle; l'âme et le corps sont bien des substances distinctes mais cela ne les empêche pas d'agir directement l'une sur l'autre. Le corps et l'âme de l'homme sont pour Descartes "intimement mêlés l'un à l'autre." C'est donc que l'on a laissé aux objets matériels au moins une ombre et comme un reflet de cette puissance que par sa théorie des formes substantielles Aristote leur accordait. On a dépouillé l'étendue de ses qualités, mais on lui a conservé la faculté d'agir sur la pensée; en un mot on a encore, sous l'influence d'un vieux fond d'esprit païen, admis qu'en dehors de Dieu une action pouvait s'exercer sur notre entendement humain. La distinction de l'âme et du corps doit en effet se poser avec bien plus de force que Descartes ne l'a fait: il faut si bien distinguer l'étendue de la pensée que jamais plus dans la suite un rapport quelconque ne puisse être supposé entre ces deux substances. Non seulement l'étendue est distincte de la pensée mais on doit dire que jamais l'esprit humain n'a vu d'objet matériel depuis que Dieu a crée le monde; l'esprit ne peut voir que les idées des choses renfermées dans l'étendue intelligible qui seule est participable de l'entendement humain. Il faut donc se séparer de l'Aristotélisme jusqu'au bout et dire que si les objets n'ont pas en eux de formes substantielles qui leur donnent l'indépendence ils n'ont pas non plus le pouvoir d'agir sur nous à quelque degré que ce soit: notre esprit ne connaît rien des choses par une action directe qu'elles auraient sur lui et lorsque Descartes a voulu prouver l'existence du monde extérieur, il n'a exposé que la preuve la plus forte que la raison toute seule en peut donner. La véracité divine ne suffit pas s'il n'y a que la révélation des Saintes Ecritures qui puisse nous contraindre à croire que le monde extérieur existe.

[22] Nous ne prétendons nullement d'ailleurs que Malebranche se soit libéré systématiquement de ce qu'il rencontrait d'Aristotélisme chez les autres philosophes. Nous voulions simplement expliquer la raison de l'extraordinaire étendue que la partie critique occupe dans son œuvre, et spécialement, pourquoi cette critique a plus d'importance chez lui que chez Descartes. La raison est que le système de Malebranche est beaucoup plus éloigné de la philosophie de l'Ecole que ne l'était celui de Descartes lui-même. **C'est possible en effet** Et le fait que Malebranche, même inconsciemment, a rejeté de la philosophie Cartésienne précisément ce qu'elle avait conservé d'Aristotélicien semble bien le prouver.

[23] Il serait certainement puéril de défendre Aristote contre les attaques de Malebranche. Ce que le philosophe Français connaît du philosophe Grec c'est la partie morte de l'œuvre: la physique. Tant au plus faut-il dire qu'un peu de bonne volonté suffirait pour faire juger ridicules à leur tour bien des explications de la physique de Malebranche. **Pas peut être au même degré**. Et c'est bien un peu l'apothéose de l'idée obscure que la faculté occulte de l'attraction des corps ait éliminé l'idée claire et distincte de l'impulse. Pour ce qui est la métaphysique d'Aristote, il est évident que Malebranche ne la connaît pas et ne la voit qu'à travers les déformations *absurdes* **Excessif** que la scolastique à son déclin lui avait fait subir. Il est douteux d'ailleurs qu'en connaissant mieux le philosophe Grec il eut adopté des sentiments plus doux à son égard; il lui aurait simplement fait dire un peu moins d'absurdités. Peut être aussi aurait-il hésité à écrire cette formule surprenante chez un adversaire irréconciliable d'Aristote: "Il n'y a que Dieu qui soit véritablement immobile et moteur tout ensemble" (*Recherche*, II, 469; *O.c.*, vol. III, 240). Peut être enfin se serait-il demandé, si en face de sa propre théorie, Aristote n'aurait pas été en droit de rééditer pour certains points sa critique mordante de la théorie des idées: τουτ'έστὶ κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς[8].

[1] Omesso nella trascrizione di Gilson.

[2] Si conservano nel corpo del testo, in conformità al ms. i riferimenti di Gilson all'edizione Bouillier della *Recherche de la vérité*, con l'indicazione del titolo seguita dal numero del volume e, poi, della pagina. L'edizione Bouillier, basata sulla sesta (1712) edizione della *Recherche*, non contiene molti dei cambiamenti successivamente apportati da Malebranche alle precedenti edizioni dell'opera. Cfr. Malebranche 1992, pp. 1321-1323. Si aggiungono, immediatamente dopo i riferimenti di Gilson all'edizione Bouillier, quelli all'edizione critica della *Recherche*, abbreviata in

O.c. Le discrepanze ortografiche e di punteggiatura fra l'edizione critica e l'edizione Bouillier sono minime.

[3] Ritengo che il Professor Delbos usi la maiuscola B come abbreviazione per 'Bien'.

[4] Omesso nella trascrizione di Gilson.

[5] Omesso nella trascrizione di Gilson.

[6] Testo originale alla prima persona singolare modificato da Gilson.

[7] Omesso nella trascrizione di Gilson.

[8] Aristotele, *Metaphysica*, I, 9, 991a21-22; cfr. anche XII, 5, 1079b27. La trascrizione di Gilson differisce leggermente dal testo originale. All'inizio della frase Gilson aggiunge un dimostrativo e riposiziona l'έστὶ. L'originale è τἆλλα κενολογεῖν έστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς.

APPENDIX 2[1]

6 mai 1935. Conversation Du Bos. Il admire en Gilson ce simple bon sens qui n'a pas besoin de se simplifier. Ce n'est pas la formule exacte, mais c'est à peu près le sens. En effet, ce qui est étonnant chez Gilson, c'est la force par laquelle il gonfle d'intelligence le bon sens. Le bon sens est chez la plupart des gens à qui on l'attribue, une baudruche dégonflée, de l'intelligence anémiée.*

Ou encore – sous le nom de rude bon sens – on célèbre une espèce de brutalité intellectuelle qui est simple paresse d'esprit. Chez Gilson le mot *bon* a repris la signification de *droit*. Le bon sens, loin d'être une simpliste des questions, est au contraire ce qui lui permet de montrer spontanément la complexité réelle des questions sous leur apparente simplicité.

Je connais peu d'hommes qui aient moins de préjugés. Il y a chez lui une probité qui fonctionne avec la précision d'un déclic devant tout jugement: la réduction au réel est instantanée. Il va immédiatement voir *ce qui est dessous*. Jamais dupe du décor, il commence par aller dans les coulisses.

Il y a un génie du bon sens.

Une œuvre comme celle de Gilson est parfaitement objective. Il est historien. Il ne parle jamais de lui. Mais, sur le plan objectif, cette sérénité historique est la transposition de la sérénité intérieure sur le plan de la vie. On sent que c'est le même homme qui conduit Bernard au zoo et qui reconstruit la pensée de St. Thomas. Il y a un équilibre souverain qui s'exprime dans chaque démarche de cette âme.

C'est par là qu'il donne l'impression d'âme. Souvent celle est donnée par la fragilité, la maladie même, tout ce qui est diminution de matière ou même diminution de la matière. Il y a là un signe de notre dégénérescence. L'âme est d'abord unité et santé, équilibre et domination. Gilson ne peut pas

donner l'impression de l'âme aux esthètes, aux snobs de la spiritualité qui ne voient l'âme qu'à travers les corps à la Greco. Il est vrai qu'elle est là, mais pas exclusivement là. D'ailleurs ce serait ne rien comprendre à Greco que de prendre ces formes spiritualisées des corps anémiés.

C'est par cette présence de l'âme, santé et équilibre que Gilson est parent de Claudel. Si Claudel était aussi intelligent que Gilson, nous aurions un Goethe catholique.

* ou beaucoup moins: le culte de Clement Vautel representant du bon sens pour les lecteurs du *Journal*.

[1] Estratto inedito dagli appunti personali di Henri Gouhier.

BIBLIOGRAFIA

Fonti ms.

Manoscritti di Gilson, Étienne Gilson Archives, John M. Kelly Library of St. Michael's College, University of Toronto

Manoscritti di Gouhier, Département des Manuscripts, Bibliothèque Nationale de France, Paris

Manoscritti di Keeling, University College Archives, London

Manoscritti di Maritain, Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim, France

Richard McKeon Papers, Special Collections Research Center, The University of Chicago Library

Corrispondenza Perry, Ralph Barton Perry: Letters from, to and about Well-Known People A-J., Harvard University Archives

Rockefeller Archive Center, New York

Manoscritti di L. K. Shook, John M. Kelly Library of St. Michael's College, University of Toronto

Fonti a stampa

Actes 1936

Actes du huitième congrès international de philosophie à Prague, 2-7 septembre 1934, Comité d'organisation du Congrès, Prague 1936; Kraus, Liechtenstein 1936.

Actes 1953

Actes du XI^e^ Congrès international de philosophie, Brussels, 20-26 August 1953, North-Holland Pub. Co, Amsterdam 1953

Annuaire de l'École Pratique 1923-1924

Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Imprimerie Administrative, Melun 1923

Annuaire de l'École Pratique 1924-1925

Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Imprimerie Administrative, Melun 1924

Annuaire de l'École Pratique 1925
Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, 1925-1926, Imprimerie Administrative, Melun 1925

Harvard Conference 1937
Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art: Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences, Harvard University Press, Cambridge 1937

Harvard Report 1926-1927
Report of the President of Harvard College and Reports of Departments: Faculty of Arts and Sciences, Harvard University, Cambridge 1926-1927

Harvard Report 1936-1937
Report of the President of Harvard College and Reports of Departments: Faculty of Arts and Sciences, Harvard University, Cambridge 1936-1937

Simon, Richard
Simon, Richard, in *Thesaurus-Index*, in Gregory 1995-1999, vol. XXVII (1990), pp. 32-33

University of Virginia 1926
The University of Virginia Record, Summer Quarter, n.s., 12 (5), 1 marzo

Adam 1967
Adam, Michel, *Malebranche et Aristote*, «Bulletin de l'association Guillaume Budé», II (1967), pp. 227-242

Alden – Brooks 1980
Alden, Douglas – Brooks, Richard (eds.), *The Twentieth Century*, In three parts, in R.A. Brooks (ed.), *A Critical Bibliography of French Literature*, 6 voll., Syracuse University Press, New York 1947-1994, vol. VI (1980)

Alquié 1974
Alquiè, Ferdinand, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris 1974

Alquié 1977
—, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Editions Seghers, Paris 1977

Alquié 1982
—, *Philosophie et histoire de la philosophie chez Henri Gouhier*, «Nouvelles de la république des lettres», 2, 1982, pp. 7-23

André 1886
André, Yves Marie, *La Vie du R.P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages*, Poussielgue Frères, Paris 1886

Archambault 1926
Archambault, Paul, 1926, Recensione a Gilson 1925a, «Nouvelle Journée», 1925, 5, pp. 209-212

Archambault 1928
—, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Supplement, Bloud & Gay, Paris 1928

Archambault 1931
—, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Spes, Paris 1931

Aristotele
Metaphysica, ed. W. Jaeger, Clarendon, Oxonii 1969, tr. it. Giovanni Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della* Metafisica *di Aristotele*. Testo greco a fonte. Bompiani, Milano 2004

Armogathe – Autrand – Deprun 1995
Hommage à Henri Gouhier (interventi di Armogathe, Jean-Robert – Autrand, Michel – Deprun, Jean), *Hommage à Henri Gouhier*, del «Bulletin de la société française de philosophie» LXXXIX (1995), 3 (numero monografico)

Bainton 1950
Bainton, Roland H., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Penguin, New York 1950

Balz 1951
Balz, Georg Adam Albert, *Cartesian Studies*, Columbia University Press, New York 1951

Balz 1952
—, *Descartes and the Modern Mind*, Yale University Press, New Haven 1952

Barbedette 1933
Barbedette, Desiré – Farges, Albert, *Cours de philosophie scolastique, d'après la pensée d'Aristote et de S. Thomas mise au courant de la science moderne et dirigée contre le Kantisme et le modernisme*, 2 voll., Berche et Pagis, Paris 1933

Baruzi 1907
Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, F. Alcan, Paris 1907

Baruzi 1924
—, *Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924

Baudin 1922
Baudin, Émile, Recensione a Gilson 1922a, «Revue des sciences religieuses», XI (1922), pp. 509-512

Baudin 1923
—, Recensione a Gilson 1921a, «Revue des sciences religieuses», III (1923), pp. 233-255

Belaval 1974
Belaval, Yvon, (éd.), *Histoire de la Philosophie*, 3 voll., Encyclopédie de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris 1974

Belgioioso – M.-L. Gouhier 2005

Belgioioso, Giulia – Gouhier, Marie-Louise, *Henri Gouhier se souvient…Ou comment on devient historien des idées*, Vrin, Paris 2005

Benoit 1924
Benoît, Pierre, Lettera, in *Souday 1924*

Bergson 1959
Bergson, Henri, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. *Œuvres, Textes annotés par André Robinet. Introd. par Henri Gouhier*, Presses Universitaires de France, Paris 1959

Berkeley 1930
Berkeley, George, *Berkeley's Commonplace Book*, ed. with introd., notes, and index by George Alexander Johnston, Faber and Faber, London 1930

Berkeley 1901
—, *The Works of George Berkeley*, ed. Alexander Campbell Fraser, 4 voll., Clarendon, Oxford 1901

Berkeley 1948-1957
—, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. Arthur Aston Luce – Thomas Edmund Jessop, 9 voll., Thomas Nelson & Sons, London-New York 1948-1957

Blampignon 1861-1862
Blampignon, Abbé Emile-Antoine, *Étude sur Malebranche, d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance*, Douniol, Paris 1861

Blanchet 1920
Blanchet, Léon, *Campanella*, Burt Franklin, Paris 1920

Blondel 1939
Blondel, Maurice, *L'abbé Joannès Wehrlé*, «Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint Sulpice», 1939, poi in Lubac 1969, pp. 13-20

Blondel 1966
—, *Dialogue avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*, Aubier-Montaigne, Paris 1966

Boyer de Sainte-Suzanne 1968
Boyer de Sainte-Suzanne, Raymond (de), *Alfred Loisy: Entre la foi et l'incroyance*, Editions du Centurion, Paris 1968

Brehier 1926-1932
Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, 2 voll. (in 7 tomi), Alcan, Paris 1926-1932

Bremond 1916-1933
Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 voll., Bloud et Gay, Paris 1916-1933

Brezik 1981
Brezik, Victor B., *One Hundred Years of Thomism:* Aeterni Patris *and Afterwards, A Symposium*, Center for Thomistic Studies, Houston 1981

Brightman 1927
Brightman, Edgar Sheffield (ed. by), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, Harvard, 13-17 September 1926*, Green and Company, New York 1927

Brunschwicg 1926
Brunschwicg, Léon, *Les conditions d'existence de l'enseignement supérieur de la philosophie*, «Bulletin de la société française de philosophie», XXVI (1926), pp. 1-28 (commenti di Gilson a pp. 24-25)

Brunschwicg 1927
—, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927

Brunschwicg 1928
—, *La querelle de l'athéisme*, «Bulletin de la société française de philosophie», XXVIII (1928), pp. 49-55 (commenti di Gilson, pp. 56-61; pp. 66-69)

Brunschwicg 1934
—, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris 1934

Brunschwicg 1936
—, *Religion et philosophie*, in Actes 1936, pp. 375-387

Callistus 1959
Callistus, James Edie, *The Writings of Étienne Gilson Chronologically Arranged*, in Denomy 1959, pp. 15-58

Canivez 1974
Canivez, André, *Aspects de la Philosophie Française*, in Belaval 1974, vol. III, pp. 425-479

Chappell 1992
Chappell, Vere, *Essays in Early Modern Philosophers from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz*, Garland, New York and London 1992

Charasson 1934a
Charasson, Henriette, *En chemin de fer, pièce en un acte*, Gabriel Enault, Paris 1934

Charasson 1934b
—, *Madame est sans bonne, farce en un acte*, Gabriel Enault, Paris 1934

Charasson 1934c
—, *Les Réalités invisibles, pièce en un acte*, Gabriel Enault, Paris 1934

Charasson 1934d
—, *Une robe de soie, pièce en un acte*, Gabriel Enault, Paris 1934

Charasson 1934e
—, *Le Saut du diable, comédie en trois actes*, Gabriel Enault, Paris 1934

Charasson 1934f
—, *Séparation, pièce en un acte*, Gabriel Enault, Paris 1934

Chenaux 1997
Chenaux, Philippe, *La seconde vague thomiste*, in Colin-Fouilloux 1997, pp. 139-167

Chenu 1980
Chenu, Marie-Dominique, *L'interprète de saint Thomas d'Aquin*, in Couratier 1980, pp. 43-48

Coffey 1987
Coffey, Reginald M., *Gillet, Martin Stanislas*, in Mc Donald 1987, vol VI, p. 490

Colin – Fouilloux 1997
Colin, Pierre – Fouilloux, Étienne (éd. par), *Intellectuels Chrétiens et esprit des années vingt: Actes du colloque Institut Catholique de Paris 23-24 septembre 1993*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997

Conlan 1987
Conlan, M. S., *Farges, Albert*, in Mc Donald 1987, vol. V, p. 837

Connell 1955
Connell, Desmond, *La passivité de l'entendement selon Malebranche*, «Revue philosophique de Louvain» LIII (1955), pp. 542-565

Connell 1967
—, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, Nauwelaerts, Louvain 1967

Connell 1974
—, *Malebranche et la scolastique*, «Les études philosophiques», 1974, 4, pp. 449-463

Connell 1978
—, *Cureau de La Chambre, source de Malebranche*, «Recherches sur le XVII^{e} siècle», II (1978), pp. 158-172

Constant 1904
Constant, Leonard, *Malebranche: Cours de M. Victor Delbos (janvier-mai 1903)*, «Revue de philosophie» IV (1904), janvier, pp. 93-99

Couratier 1980
Couratier, Monique, *Étienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire*, Vrin, Paris 1980

Coutrot 1982
Coutrot, Aline, *Un courant de la pensée catholique: L'hebdomadaire Sept*, Préface de Rene Rémond, Les Éditions du Cerf, Paris 1961. Rist.: *Sept, un journal, un combat: mars 1934-août 1937*, Editions Cana, Paris 1982

Cremer 1912
Cremer, Théodore, *Le problème religieux dans la philosophie de l'action [de] M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière*, Préface de M. Victor Delbos, Alcan, Paris 1912

Curtius 1926
Curtius, Ernst-Robert, *Charles du Bos*, «Chronique des lettres françaises», XXIII-XXIV (1926), sep–déc, pp. 785-786, poi in http://agora.qc.ca/dossiers/Charles_Du_Bos (3 febbraio 2006)

Damico et alii 1995-2000
Damico, Helen et al. (ed.), *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, 3 voll., Garland Publishing, Inc, New York and London 1995-2000

Dansette 1967
Dansette, Adrien, *Action Française*, in Mc Donald 1967, pp. 97-98

De Corte 1934
De Corte, Marcel, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, Paris 1934

De Corte (Madame) 1975
—, Madame Marcel, *Marcel De Corte: Bibliographie: 1928-juin 1975* «Itinéraires», CXCVI (1975), sep-oct, pp. 117-133

Delbos 1912
Delbos, Victor, *Préface*, in Cremer 1912

Delbos 1919
—, *La philosophie française*, Plon, Paris 1919

Delbos 1924
—, *Étude de la philosophie de Malebranche*, éd. par J. Wehrlé, Bloud et Gay, Paris 1924

Delorme – Bastide 1967
Delorme, S. – Bastide, G., *Malebranche: L'homme et l'œuvre (Journées Malebranche de juin 1965)*, Vrin, Paris 1967

Denomy 1959
Denomy, Alex, *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto; Vrin, Paris 1959

Descartes, René
AT
Œuvres de Descartes, 11 voll. ed. C. Adam – P. Tannery, Les Éditions du Cerf, Paris 1904. Nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris 1964-1974

B
René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650 (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2009

B Op I
René Descartes. Opere 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009

B Op II
René Descartes. Opere postume. 1650-2009, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009

Descartes 1930

Regulae ad directionem ingenii, texte de l'éd. Adam et Tannery, notice par Henri Gouhier, Paris, Vrin 1930

Descoqs 1927
Descoqs, Pedro, *Thomisme et scolastique à propos de M. Rougier*, «Archives de philosophie», V (1927), p. 597

Diminik 1989
Diminik, Martin et al., *Jubilee 1989: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Foundation 1929-Papal Charter 1939*, Jostens, Winnipeg 1989

Doering 1983
Doering, Bernard, *Jacques Martitain and the French Catholic Intellectuals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983

Donneaud 1994
Donneaud, Henry, *Correspondance Étienne Gilson – Michel Labourdette*, «Revue Thomiste», XCIV (1994), 3, pp. 479-529

Dronke 1998
Dronke, Peter, *Etienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998

Easton – Lennon – Sebba 1992
Easton, Patricia – Lennon, Thomas M. – Sebba, Gregor, *Bibliographia Malebranchiana: A Critical Guide to the Malebranche Literature into 1989*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1992

Espagnat 1997
Espagnat, Bernard d', *Notice sur la vie et travaux de Henri Gouhier (1898-1994): séance du mardi 2 décembre 1997*, Institut de France, Paris 1997

Espinas 1925
Espinas, Alfred, *Études sur l'histoire de la philosophie de l'action; Descartes et la morale*, 2 voll., Bossard, Paris 1925

Fafara 1978
Fafara, Richard J., *The Implicit Efficacity of the Idea in* Recherché de la vérité, «The Modern Schoolman», LV (1978), pp. 147-164

Fafara 1989
—, *Étienne Gilson's Early Study of Nicolas Malebranche*, «The Modern Schoolman», LXVII (1989), pp. 169-218

Fafara 2003
—, *Gilson and Gouhier: Approaches to Malebranche*, in Redpath 2003, pp. 107-155

Fafara 2015
—, *Étienne Gilson in Charlottesville*, «Studia Gilsoniana», IV (2105), 1, pp. 63-73

Forest 1928

Forest, Aimé, *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, «La vie intellectuelle», 1928, 1, pp. 122-133

Fowlie 1968
Fowlie, Wallace, *The French Critic 1549-1967*, Preface by Harry T. Moore, Southern Illinois University Press, Carbondale 1968

Fumet 1978
Fumet, Stanislas, *Histoire de Dieu dans ma vie: Souvenirs choisis*, Fayard, Paris 1978

Gandillac 1998
Gandillac, Maurice de, *Le siècle traversé: Souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris 1998

Garric
Garric, Robert, *Henri Gouhier*, «Revue des jeunes», 1926, 10, 10-25 giugno, pp. 544-549

Gilson 1912
Gilson, Étienne, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris 1912

Gilson 1913
—. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913

Gilson 1914
—, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, «Bulletin de la société française de philosophie», XIV (1914), pp. 207-258 (Discussione con M. De Wulf et alii)

Gilson 1919a
—, Recensione a Loisy 1919a, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXXVIII (1919), pp. 129-131

Gilson 1919b
—, Recensione a Loisy 1919b, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXXVIII (1919), p. 131

Gilson 1921a
—, *Etudes de philosophie médiévale*, Commission des Publications, de la Faculté des Lettres, Palais de l'Université, Strasbourg 1921

Gilson 1921b
—, *La signification historique du thomisme*, in Gilson 1921a, pp. 76-124

Gilson 1921c
—, Recensione a L. Blanchet 1920, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XCI (1921), pp. 297-302

Gilson 1922a
—, *La philosophie au moyen âge*, 2 voll, Payot, Paris 1922; tr. it. di Domenico Bucci: Valecchi, Firenze 1932. Seconda ed. rivista ed ampliata: 1944; tr. it. di Maria Assunta del Torre: *La filosofia nel medioevo: dalle origini patristiche alla fine del 14. Secolo*, presentazione di Mario Dal Pra,

La nuova Italia, Firenze 1973. Rist. con prefazione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR Rizzoli, Milano 2017

Gilson 1922b
—, *La religion et la foi*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIX (1922), pp. 359-371

Gilson 1923
—, *A report on the course: Descartes et la pensée religieuse de son temps*, «Annuaire de l'École Pratique», 1923, pp. 56-57

Gilson 1924a
—, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924; tr. it. di Costante Marabelli: *La filosofia di San Bonaventura* («Biblioteca di cultura medievale»), a cura di Costante Marabelli, Jack Book, Milano 2017 (I ed. 1995)

Gilson 1924b
—, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, transl. by Edward Bullough, ed. G.A. Elrington, Heffer, Cambridge 1924 [Traduzione dal testo della terza ed. prima della sua pubblicazione]

Gilson 1924c
—, *Pour travailler tranquille*, «La vie catholique», 1924, 1 novembre

Gilson 1924d
—, *Rabelais franciscain*, «Revue d'histoire franciscaine», I (1924), pp. 257-287, poi in Gilson 1932b, pp. 197-241

Gilson 1924e
—, *Projet d´un commentaire historique du Discours de la Méthode*, «Bulletin de la société française de la philosophie», XXIV (1924), pp. 135-150 (discussione con A. Lalande et alii; risposte di Gilson a pp. 135-138; 140-150)

Gilson 1924f
—, Relazione su una serie di lezioni di Gouhier tenute sotto la direzione di Gilson su *La vision en Dieu chez Malebranche et ses sources théologiques*, in Annuaire de l'école pratique 1924-1925, pp. 64-65

Gilson 1925a
—, *Saint Thomas d'Aquin* («Les moralistes chrétiens, textes et commentaires»), Gabalda, Paris 1925

Gilson 1925b
—, *À propos de Rabelais franciscain*, «Revue d'histoire franciscaine», II (1925), p. 113

Gilson 1925c
—, *La pensée religieuse de Descartes*, «Revue métaphysique et de morale», XXXII, 1925, pp. 519-37, poi in Gilson 1930a, pp. 281-298

Gilson 1925d
—, Relazione sul corso «Commentaire littéral de l'*Itinerarium mentis in Deum*», in Annuaire de l'école pratique 1925-1926, pp. 54-55

Gilson 1925e
—, Relazione sul corso «Recherches sur les origines de la réforme thomiste», in Annuaire de l'école pratique 1925-1926, pp. 52-54

Gilson 1926a
—, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», I (1926), pp. 5-127

Gilson 1926b
—, Recensione a Rougier 1925, «Revue d'histoire franciscaine» II (1926), pp. 313-318

Gilson 1927
—, *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation*, in Brightman 1927, pp. 529-535, poi in «Revue de métaphysique et de morale», XXXIV (1927), 2, pp. 169-176

Gilson 1928
—, Recensione a Gouhier 1926a e 1926b, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CVI (1928), p. 152

Gilson 1929a
—, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929. Seconda ed. rivista ed ampliata: 1943; tr. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette: *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrrato, 1983. Quinta edizione con bibliografia aggiornata: Marietti, Genova 2012

Gilson 1929b
—, *Mediaevalism in Toronto*, «Commonweal», IX (1929), pp. 738-740

Gilson 1930a
—, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930

Gilson 1930b
—, *De la critique des formes substantielles au doute méthodologique*, in Gilson 1930a, pp. 141-168

Gilson 1930c
—, *L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, «La vie intellectuelle», 1930, 7, pp. 46-62

Gilson 1930d
—, *Physique et métaphysique dans le système cartésien*, in Gilson 1930a, pp. 73-83

Gilson 1931a
—, *La notion de philosophie chrétienne*, «Bulletin de la société française de philosophie», XXXI (1931), pp. 37-93

Gilson 1931b
—, *Sur un 'Auguste Comte'*, «La vie intellectuelle», 1931, 12, pp. 246-247

Gilson 1931c

—, *La tradition française et la Chrétienté*, «Vigile», I (1931), pp. 53-87, poi in Gilson 2019, p. 169-188

Gilson 1932a
—, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 2 voll. 1932. Seconda ed. rivista: 1944; tr. it. di Pia Sartori Treves: *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1947

Gilson 1932b
—, *Les idées et les lettres*, Vrin, Paris 1932

Gilson 1932c
—, *Examen de conscience*, «Vigile», II (1932), pp. 85-99, poi in Gilson 2019, p. 189-197

Gilson 1933
—, *Autour de la philosophie chrétienne, la spécificité de l'ordre philosophique*, «La vie intellectuelle», 1933, 21, pp. 404-424, poi in Gilson 1935a, Capitolo II. Tr. ingl. in Gilson 1990, pp. 81-108

Gilson 1934a
—, *Pour un ordre catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 1934

Gilson 1934b
—, *The Spirit of Medieval Philosophy*, transl. by A.H.C. Downes, Charles Scribner's Sons, New York 1934

Gilson 1934c
—, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 1934 ; tr. it. di Claudio Stercal: *La teologia mistica di san Bernardo* («Biblioteca di cultura medievale»), a cura di Claudio Stercal, Introduzione di Jean Leclercq, Jaca Book, Milano 1995

Gilson 1934d
—, *Le culte de l'incompétence*, «Sept», 1934, 21, p. 2

Gilson 1934e
—, *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, «Revue Néoscolastique de Philosophie», XXXVI (1934), pp. 321-331

Gilson 1935a
—, *Le réalisme méthodique* («Cours et documents de philosophie»), Tequi, Paris 1935

Gilson 1935b
—, *René Descartes, Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, Vrin, Paris 1935; tr. it. di Emanuela Scribano: *Discorso sul metodo. Prima versione italiana del* Commentaire *di Étienne Gilson*, testo francese del *Discours* a fronte; versione latina in appendice, a cura di Emanuela Scribano, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003

Gilson 1935c
—, *En marge de l'Action Française*, «Sept», 1935, 71, p. 4

Gilson 1935d

—, *Par delà de Sillon et l'Action Française*, «Sept», 1935, 69, p. 4

Gilson 1935e
—, *Action politique et action catholique*, «Sept», 1935, 70, p. 4

Gilson 1935f
—, *En marge de l'Action Française*, «Sept», 1935, 71, p. 4

Gilson 1935g
—, *Les catholiques et l'action sociale*, «Sept», 1935, 75, p. 4

Gilson 1935h
—, *Qui est mammon*, «Sept», 1935, 76, p. 4

Gilson 1935i
—, *Action catholique et action politique*, «Sept», 1935, 77, p. 3

Gilson 1935j
—, Recensione a Laberthonnière 1935, «La vie intellectuelle», 1935, 34, pp. 302-305

Gilson 1937a
—, *The Unity of Philosophical Experience* («The William James Lectures given at Harvard University in the first half of the academic year 1936-37»), Charles Scribner's Sons, New York 1937

Gilson 1937b
—, *Medieval Universalism and its Present Value*, in Harvard Conference 1937, pp. 966-983

Gilson 1938
—, *Reason and Revelation in the Middle Ages* («The Richards Lectures at the University of Virginia 1937»), Charles Scribner's Sons, New York 1938

Gilson 1939
—, *Mon ami Lévy-Bruhl, philosophe, sociologue, analyste des mentalités*, «Les nouvelles littéraires», 1939, p. 1

Gilson 1941
—, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, tr. it. di Marisa Levi: *Dio e la filosofia*, intr. di Antonio Livi, Massimo, Milano 2010

Gilson 1946
—, *Exportations intellectuelles*, «Le Monde», 5 luglio 1946, p. 3

Gilson 1948
—, *L'Etre et l'essence*, Vrin, Paris 1948. Seconda edizione: 1962; tr. it. di Luigi Frattini e Massimo Roncoroni: *L'essere e l'essenza*, intr. di Antonio Livi, Massimo, Milano 1988

Gilson 1949
—, *The Terrors of the Year Two Thousand*, St. Michael's College, Toronto New Haven, 1949, poi in «Logos», III (2000), 1, pp. 20-36 (Introd. by Armand A. Maurer); tr. franc. *Les terreurs de l'an*

deux mille, «Ecclesia», II (1950), pp. 9-19

Gilson 1953
—, *Remarques sur l'expérience en métaphysique*, in Actes 1953, pp. 5-10; tr. ingl. in Maurer 1990, p. 40-47

Gilson 1955
—, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955

Gilson 1957
—, *Where is Christendom*?, in Pegis 1957, pp. 342-346

Gilson 1959
—, *In Memoriam: R. P. Gabriel Théry, O.P. (1891-1959)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», XXVI (1959), pp. 7-10

Gilson 1962
—, *The Philosopher and Theology*, transl. by Cécile Gilson, Random House and Thomas Langan, New York 1962; tr. it. di Pier Emilio Gennarini: *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1996

Gilson 1963
— and Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Random House, New York 1963

Gilson 1965a
—, *The Arts of the Beautiful*, Charles Scribner's Sons, New York 1965

Gilson 1965b
—, *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Sesta ed. rivista. Paris, Vrin 1965; tr. it. di Costante Marabelli: *Il tomismo* («Biblioteca di cultura medievale»), a cura di Filippo Marabelli, intr. di Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 2011

Gilson 1966
— and Thomas Langan – Armand A. Maurer, *Recent philosophy: Hegel to the Present*, Random House, New York 1966

Gilson 1968
—, *On Behalf of the Handmaid,* in Shook 1968, pp. 236-249

Gilson 1969
—, *Lettera a Richard Fafara*, 8 novembre 1969 (inedita), Gilson Archives

Gilson 1974
—, *Charles Du Bos et les Théologiens*, «Cahiers Charles Du Bos», XVIII (1974), pp. 3-16

Gilson 1979
—, *L'athéisme difficile*, éd. et préface par Henri Gouhier, Vrin, Paris 1979, tr. it. di Angela Contessi: *L'ateismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 1983

Gilson 1990
—, *Methodical Realism,* transl. by P. Trower, introd. by S. L. Jaki, Christendom Press, Front Royal 1990

Gilson 1993
—, *Christian Philosophy*, transl. et introd. by. A. Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1993

Gilson 2019
—, *Œuvres complètes I, Un philosophe dans la cité 1908-1943*, ed. Florian Michel, Vrin, Paris 2019

Gochet 1985
Gochet, Paul. *Notice sur Philippe Devaux*, «Annuaire de l'académie royale de Belgique», CLI (1985), pp. 153-174

Gouhier 1920
Gouhier, Henri, *Les rapports de la raison et de la foi selon Descartes*, «Revue des jeunes», 1919, 4, pp. 17-29

Gouhier 1922
—, *Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIX (1922), pp. 243-251

Gouhier 1922b
—, *Intellectualisme et christianisme*, «Revue des jeunes», 1922, 3, pp. 493-505

Gouhier 1924a
—, *La pensée religieuse de Descartes* («Études de philosophie médiévale», VI), Vrin, Paris 1924. Seconda edizione rivista e aggiornata: 1972

Gouhier 1924b
—, *Point de départ de M. Barrès*, «Revue des jeunes», 1925, 1, pp. 48-63; 126-45; 278-89

Gouhier 1926a
—, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* [*Histoire philosophique du sentiment religieux en France*, Tome 1], Vrin, Paris 1926. Seconda edizione: Vrin, Paris 1948

Gouhier 1926b
—, *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris 1926

Gouhier 1926c
—, *Les livres nouveaux de la philosophie*, «Livres et revues, Bulletin mensuel de bibliographie critique», I (1926), pp. 1-13

Gouhier 1927
—, Recensione a Brunschwicg 1927, «Les nouvelles littéraires», 1927, 264, p. 10

Gouhier 1928
—, Recensione a Archambault 1928, «Les nouvelles littéraires», 1928, 290, p. 8

Gouhier 1929
—, *Malebranche* («Les moralistes chrétiens, textes et commentaires»), Gabalda, Paris 1929

Gouhier 1930a
—, *M. Chautemps se lave les mains*, «La tribune de l'Aube. Journal républicain quotidien», 1930, 20 febbraio, p. 30

Gouhier 1930b
—, Recensione di Gilson 1929a, «Les nouvelles littéraires», 1930, 30 novembre, p. 11

Gouhier 1931a
—, *La vie d'Auguste Comte*, Éditions Gallimard, Paris 1931

Gouhier 1931b
—, *Les projets de réforme de l'enseignement devant la conscience catholique*, «La nouvelle revue des jeunes», 1931, 2, pp. 599-614

Gouhier 1932a
—, *Introduction à la théorie thomiste de la connaissance*, «Revue des cours et conférences», 28 febbraio, 15 e 30 marzo, 15 aprile, 15 maggio 1932

Gouhier 1932b
—, Recensione a Archambault 1931, «Les nouvelles littéraires», 499, 7 maggio 1932, p. 7

Gouhier 1933-1934
— *Digression sur la philosophie, à propos de la philosophie chrétienne*, «Recherches philosophiques», III (1933-1934), pp. 211-236, poi in Gouhier 1944, pp. 7-45

Gouhier 1933-1941
—, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 voll., Vrin, Paris 1933-1941. 1. *Sous le signe de la liberté*, 1933; 2. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; 3. *Auguste Comte et Saint-Simon*, 1941

Gouhier 1933b
—, *Le problème du baccalauréat*, «L'Europe nouvelle», 1933, 16, pp. 888-889

Gouhier 1934a
—, *L'itinéraire ontologique de Descartes*. «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXVI (1934), pp. 259-276, poi in Gouhier 1937, pp. 107-141

Gouhier 1934b
—, *Dans Nuremberg en fête*, «La vie intellectuelle», 1934, 6, pp. xxxi; 171-173

Gouhier 1935-1936
—, Recensione a Laberthonnière 1935, «Recherches philosophiques», V (1935-1936), pp. 525-529

Gouhier 1936
—, *Positivisme et révolution*, in Actes 1936, pp. 656-665

Gouhier 1937

—, *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris 1937. Seconda edizione: 1949. Terza edizione: *Descartes: Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris 1973

Gouhier 1938a
—, *Introduction bibliographique à l'œuvre et à la pensée de Malebranche*, «Revue internationale de philosophie», I (1938), pp.161-174

Gouhier 1938b
—, *Une nouvelle édition des œuvres de Malebranche*, «Revue internationale de philosophie», I (1938), pp. 175-177

Gouhier 1938c
—, Recensione a Gilson 1937a, «La vie intellectuelle», 1938, 56, pp. 404-412, poi *Appendix* in Gouhier 1944, p. 127-34

Gouhier 1940
—, *Vers l'université nouvelle*, «Revue des deux mondes», 1940, pp. 225-234

Gouhier 1944
—, *La philosophie et son histoire*, Vrin, Paris 1944. Seconda edizione: 1948

Gouhier 1945
—, *Témoignage de M. Henri Gouhier [pour L. Brunschvicg]*, «Les études philosophiques», XX (1945), p. 19

Gouhier 1946
—, *Le métier d'étudiant*, «Voix universitaire», 1946, 1 marzo, p. 1

Gouhier 1952
—, *L'histoire et sa philosophie*, Vrin, Paris 1952

Gouhier 1960
—, *Etienne Gilson ou la vitalité de l'esprit*, «Ecclésia», 1960, maggio, pp. 45-49

Gouhier 1966
—, *L'Université à la recherché d'elle-même*, «La Table ronde», 1966, 227, pp. 7-13

Gouhier 1968
—, *Préface*, in Boyer de Sainte-Suzanne 1968

Gouhier 1970
—, *L'expérience religieuse de Marie Noël*, «Cahiers Marie Noël», II (1970), pp. 22-31

Gouhier 1971
—, *Le combat de Marie Noël*, Stock, Paris 1971

Gouhier 1975
—, *Préface*, in A. Blanchet 1975

Gouhier1978a

—, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e^ siècle*, Vrin, Paris 1978

Gouhier 1978b
—, *Pour une histoire historique de la philosophie*, in Mercier – Svilar 1978, vol. IV, pp. 135-154

Gouhier 1979
—, *In Memoriam*: Étienne Gilson et Charles Du Bos, «Cahiers Charles Du Bos», XXIII (1979), pp. 61-62

Gouhier 1980a
—, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e^ siècle*, Vrin, Paris 1980

Gouhier 1980b
—, *Les Deux 'XVII^e^ Siècle'*, in Gouhier 1980, pp. 35-48

Gouhier 1988
—, *Propos sur l'inspiration en philosophie*, in Parys 1988, pp. 15-17

Gouhier 1993a
—, *Étienne Gilson, Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Vrin, Paris 1993

Gouhier 1993b
—, *Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne*, in Gouhier 1993, pp. 40-58

Gouhier 1998
—, *Itinéraire: Henri Gouhier, Histoire personnelle de la philosophie, Entretien avec Henri Gouhier*, «Autrement», 1998, 102, pp. 9-15

Grégory 1990
Grégory, Claude, (éd.), *Encyclopaedia universalis*, 30 voll., Encyclopaedia Universalis France, 28 voll. + 2, 1995-1999

Grene 1991
Grene, Marjorie, *Descartes among the Scholastics, The Aquinas Lecture 1991*, Marquette University Press, Milwaukee 1991

Guignebert 1907
Guignebert, Charles, *Modernisme et tradition catholique en France*, Collection de la Grande Revue, Paris 1907

Guignebert 1910
—, *L'évolution des dogmes*, Flammarion, Paris 1910

Guignebert 1927
—, *Le christianisme médiéval et moderne*, Flammarion, Paris 1927

Guignebert 1927
—, Recensione a Rougier 1925, «Scientia», 1927, pp. 1-4

Guignebert 1933

—, *Jésus*, La Renaissance du livre, Paris 1933

Guignebert 1935
—, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Albin Michel, Paris 1935

Guignebert 1943
—, *Le Christ*, Albin Michel, Paris 1943

Guth 1946
Guth, Paul, *Rencontre avec Gilson*, «Le Littéraire», 1933, 28 dicembre, p. 1

Habert 1924
Habert, H. O., *Note à propos d'études médiévales*, «La vie catholique», 1924, 25 ottobre, pp. 9-10

Hahn 1995
Hahn, Lewis Edwin, *The Philosophy of Paul Weiss*, Open Court, Chicago 1995

Herrera – Lehrberger – Bradford 1993
Herrera, Robert A. – Lehrberger, James – Bradford, Melvin E. (ed. by) *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederick D. Wilhelmsen*, P. Lang, New York 1993

Horner 1997
Horner, Richard, *A Pragmatist in Paris: Frederic Rauh's Task of Dissolution*, «Journal of the History of Ideas», LVIII (1997), pp. 289-308

Hourdin 1967
Hourdin, Georges, *Bernadot, Marie Vincent*, in Mc Donald 1967, vol. II, pp. 332-333

Hubert 1927
Hubert, René, *Revue critique de quelques ouvrages récents relatifs à la philosophie de Malebranche*, «Revue d'histoire de la philosophie», I (1927), pp. 269-293

Humbrecht 2014
Humbrecht, Thierry-Dominique, Étienne Gilson et la politique, «Revue Thomiste», CXIV (2014), pp. 227-287

Jaki 1978
Jaki, Stanley L., *The Road of Science and the Ways to God*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1978

Jaki 1986
—, *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Mercer University Press, Macon 1986

Jaki 1993
—, *Gilson and Science*, in Herrera – Lehrberger – Bradford 1933, pp. 31-47

Jaki 2004
—, *Science and Religion: A Primer*, Real View Books, Missouri 2004

Johnston 1923

Johnston, George Alexander, *The Development of Berkeley's Philosophy*, Macmillan, New York 1923

Johnston 1930
—, *Berkeley's Commonplace Book*, Faber and Faber, London 1930

Jolley 1994
Jolley, Nicholas, *Intellect and Illumination in Malebranche*, «Journal of the History of Philosophy», XXXII (1994), 2, pp. 209-224

Joly 1901
Joly, Henri, *Malebranche*, Alcan, Paris 1901

Keeling 1933
Keeling, Stanley Victor, Recensione a Gilson 1930a, «Mind», XLII (1933), pp. 75-85

Keeling 1934a
—, *Descartes*, Edward Arnold, London 1934. Seconda ed.: Oxford University Press, Oxford 1968

Keeling 1934b
—, *Cartesian mechanism*, «Philosophy», IX (1934), pp. 51-66

Keeling 1936
—, *Philosophy in France: Recent interpretations of Cartesianism*, «Philosophy», II (1936), pp. 336-340

Kennedy – Marler 1986
Kennedy, Leonard A. – Marler, Jack C. (ed. by), *Thomistic Papers II*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston 1986

Kennicott 2001
Kennicott, Philip, *Paul Weiss Turns 100 Today, but His Search for Meaning is far from Over*, «The Washington Post», 2001, 19 maggio, C-1

Kneebone 1998
Kneebone, John. T. et alii, (ed.), *Dictionary of Virginia Biography*, 2 voll, Richmond: Library of Virginia. http://www.lva.lib.va.us/whatwedo/pubs/dvb/

Laberthonnière 1935
Laberthonnière, Lucien, *Études sur Descartes*, 2 voll., Louis Canet, Vrin, Paris 1935

La Fontaine 1991
La Fontaine, Jean de, *Œuvres complètes*, 2 voll. ed. Pierre Collinet, Éditions Gallimard (Pléiade), Paris 1991

Laporte 1937
Laporte, Jean Marie Frédéric, *La liberté selon Descartes*, «Revue de métaphysique et de morale», I (1937), pp. 101-164, poi in Laporte 1951, pp. 37-87

Laporte 1951
—, *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e^ siècle*, Vrin, Paris 1951

Leclerc 1916
Leclerc, Max, *Nécrologie: Victor Delbos (1862-1916)*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIII (1916), pp. 657-658

Leduc-Fayette 1999
Leduc–Fayette, D. (éd. par), *Le regard d'Henri Gouhier: Actes du colloque du C.E.P.F., 29-31 mai 1996*, Vrin, Paris 1999

Lefèvre 1925
Lefèvre, Frédéric, *Une heure avec* […] 3 Série, Éditions Gallimard, Paris 1925

Lehcalas 1900-1901
Lechalas, Georges, Recensione a Joly 1901, pp. 629-633

Lennon 1980
Lennon, Thomas M., *Philosophical Commentary*, in Malebranche 1980, pp. 759-848, poi in Chappell 1992, pp. 167-256

Leprieur 1989
Leprieur, François, *Quand Rome condamne: dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon/Les Éditions du Cerf., Paris 1989

Levine 1998
Levine, Thelma Z., *Balz, Albert George Adam*, in Kneebone 1998, pp. 311-312

Lévy-Bruhl 1899
Lévy-Bruhl, Lucien, *History of Modern Philosophy in France*, Open Court, Chicago 1899. Rist.: 1924

Loisy 1919a
Loisy, Alfred, *De la discipline intellectuelle*, E. Nourry, Paris 1919

Loisy 1919b
—, *La paix des nations et la religion de l'avenir*, E. Nourry, Paris 1919

Loisy 1925
—, Recensione a Rougier 1925, «Revue critique d'histoire et de littérature», 1925, 1 septembre

Lubac 1969
Lubac, Henri de, *Blondel–Wehrlé Correspondance*, Aubier-Montaigne, Paris 1969

Lubac 1986
—, *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au Père Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Les Éditions du Cerf, Paris 1986

Luce 1934
Luce, Arthur Aston, *Berkeley & Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought,* Oxford University Press, Oxford, 1934. Seconda ed.: 1967

Lyons 1936

Lyons, Louise M., *The World's Wise Men: Étienne Gilson, French Philosopher from Canada*, «The Boston Globe», 1936, 7 luglio, p. 14

Malbreil 1979
Malbreil, Germain, *Notice*, in Malebranche, *Réponse à M. Régis*, *O.c.*, vol. I, pp. 1616-1617

Malebranche, Nicolas
O.c.
Œuvres complètes, dir. par André Robinet («Bibliothèque des textes philosophiques». Directeur: Henri Gouhier), 20 voll. + 2, Vrin – Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1958-67

Malebranche 1880
—, *De la recherche de la vérité*, 2 voll., éd. par Francisque Bouillier, Éditions Garnier Frères, Paris 1880

Malebranche 1980
—, *The Search after Truth*, ed. by Thomas M. Lennon and Paul Olscamp, Ohio State University Press, Columbus 1980

Malebranche 1992
—, *Œuvres*, éd. par G. Rodis-Lewis – G. Malbreil, 2 voll., Éditions Gallimard (Pléiade), Paris 1992

Malebranche 2007
—, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, introd. di E. Garin, con un saggio di E. Scribano, Laterza, Bari-Roma 2007

Marchand-Thebault 1973
Marchand-Thébault, Marie-Louise, *Histoire de l'Université de Paris*, Chancellerie des universités de Paris, Paris 1973

J.-L. Marion 1980
Marion, Jean-Luc, *L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes*, in Couratier 1980, pp. 13-34

M. Marion 2004
Marion, Mathieu, *Investigating Rougier*, «Cahiers d'épistémologie», II (2004), pp. 1-20

M. Marion 2007
—, *Une philosophie politique pour l'empirisme logique*?, «Philosophia Scientiæ», VII (2007), Cahier Spécial, pp. 181-216

J. Maritain 1926
Maritain, Jacques, *Grandeur et misère de la métaphysique,* «Chroniques du roseau d'or», I (1926), pp. 139-179, poi in J. e R. Maritain 1982-1999, vol. IV vol. (1982), pp. 275-308

J. Maritain 1935
—, *Science et Sagesse suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Labergerie, Paris 1935

J. e R. Maritain 1982-1999
Maritain, Jacques et Raïssa, *Œuvres complètes*, 16 voll., Éditions Saint-Paul, Paris 1982-1999

Marx 1959
Marx, Jean, *La quête manqué de Gauvain*, in Denomy 1959, pp. 415-436

Maurer 1981
Maurer, Armand, *The Legacy of Etienne Gilson*, in Brezik 1981, pp. 28-45

Maurer 1990
—, *Gilson's Use of History in Philosophy*, in Russman 1990, pp. 25-48

Maurer 2000
—, *Introduction* a Gilson 1949, pp. 12-19

Mc Donald 1967
Mc Donald, William J. (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, 15 voll., McGraw Hill, New York 1967

McGrath 1982
McGrath, Margaret, *Etienne Gilson: A Bibliography/Une Bibliographie*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982

McInerny 1991
McInerny, Ralph (ed. by), *The Catholic Writer: Papers Presented at a Conference* Sponsored by *the Wethersfield Institute, New York City, September 29-30, 1989*, Ignatius Press, San Francisco 1991

R. McKeon 1936
McKeon, Richard, Recensione a Gilson 1934b, pp. 396-397

R. McKeon 1954
—, *Thought, Action, and Passion*, The University of Chicago Press, Chicago 1954

R. McKeon 1990
—, *Spiritual Autobiography*, in Z. K. McKeon 1990, pp. 3-36

Z. K. McKeon 1990
McKeon, Zahava K. (ed. by), *Freedom and History and Other Essays: An Introduction to the Thought of Richard McKeon*, The University of Chicago Press, Chicago 1990

Mercier – Svilar 1978
Mercier, André – Svilar, Maja, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, 11 voll., Peter Lang, Bern 1978

Merton 1948
Merton, Thomas, *The Seven Story Mountain*, Harcourt Brace, New York 1948

Merton 1954
—, *The Last of the Fathers: Saint Bernard of Clairvaux and the Encyclical Letter, Docta Mellifluus*, Harcourt Brace, New York 1954

Michel 2002
Michel, Florian, *Jacques Maritain en Amérique du Nord –1, 193340*, «Cahiers Jacques Maritain», XLV (2002), pp. 27-86

Michel 2018
—, *Étienne Gilson: une bibliographie intellectuelle et politique*, Paris, Vrin 2018

Michel 2003
—, *Yves Simon à la bataille de Chicago (1948-1961)*, «Cahiers Jacques Maritain», XLVII (2003), pp. 40-56

Murphy 2004
Murphy, Francesca Aran, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, University of Missouri Press, Columbia 2004

Murphy 2005
—, *Correspondance entre Marie–Dominique Chenu et Étienne Gilson, Un choix de lettres (1923-1969)*, «Revue Thomiste», CV (2005), pp. 25-87

Nadler 1992
Nadler, Steven, *Malebranche and Ideas*, Oxford University Press, New York 1992

Nadler 2000
—, *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

Neveu 2002
Neveu, Bruno, *Henri Gouhier et l'histoire philosophique du sentiment religieux*, in Sacquin 2002, pp. 19-38

Noël 1933a
Noël, Marie (Rouget, Marie), *Berceuse de la Mère-Dieu*, Sénart, Paris 1933

Noël 1933b
—, *Cantique des Pâques*, Sénart, Paris 1933

Noël 1933c
—, *La Complainte des trios poissons*, Sénart, Paris 1933

Noël 1933d
—, *Notes intimes*, Stock, Paris 1933

Ollé-Laprune 1870
Ollé-Laprune, Léon, *La philosophie de Malebranche*, 2 voll., Ladrange, Paris 1870

Parys 1988
Parys, Franz, *La philosophie d'inspiration chrétienne en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1988

Pegis 1946
Pegis, Anton C., *Gilson and Thomism*, «Thought», XXI (1946), pp. 435-54

Pegis 1949
—, *The Wisdom of Catholicism*, Doubleday & Company, New York, 1949

Pegis 1957

—, *A Gilson Reader: Selections from the Writings of Étienne Gilson*, Doubleday & Company, New York 1957

Pepper-Bates 2005
Peppers-Bates, Susan. *Does Malebranche Need Efficacious Ideas? The Cognitive Faculties, the Ontological Status of Ideas, and Human Attention*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII (2005), pp. 83-105

Petit 2002
Petit, Annie, *Henri Gouhier et Auguste Comte*, in Sacquin 2002, pp. 65-76

Prévotat 1997
Prévotat, Jacques, *Autour du parti de l'intelligence*, in Colin – Fouilloux 1997, pp. 169-93

Priarolo 2019
Priarolo, Mariangela, *Malebranche*, Carocci, Roma 2016

Prouvost 1991
Prouvost, Géry, *Éienne Gilson – Jacques Maritain, Deux approches de l'être, Correspondance 1923-1971*, Vrin, Paris 1991

Prouvost 1994a
—, *Les relations entre philosophie et théologie chez É. Gilson et les thomistes contemporains*, «Revue Thomiste», XCIV (1994), pp. 413-30

Prouvost 1994b
—, *Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier*, «Revue Thomiste», XCIV (1994), pp. 460-478

Pullen 2005
Pullen, Larry, proj. mgr. 2005. Gifford Lectures. http://giffordlectures.org (8 febbraio 2006)

Pyle 2003
Pyle, Andrew, *Malebranche*, Routledge, New York 2003

Redpath 2003
Redpath, Peter A., *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Etienne Gilson*, New York-Amsterdam, Rodopi 2003

Renan 1852
Renan, Ernest, *Averroès et Averroisme: Essai historique*, Michel Lévy, Paris 1852

Robinet 1964
Robinet, André
—, *Lettera a É. Gilson*, 2 ottobre 1964, Gilson Archives, 1964 (inedita)

Robinet 1965
—, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris 1965

Robinet 1967
—, *Bibliographie*, in *O.c.*, vol. XX, pp. 333-441

Robinet 1999
—, *Variations sur l''idée efficace'*, in Leduc – Fayette 1999, pp. 199-210

Rodis-Lewis 1963
Rodis-Lewis, Genevieve, *Nicolas Malebranche,* Presses Universitaires de France, Paris 1963

Rodis-Lewis 1967
—, *La connaissance par idée chez Malebranche &Échange de vues*, in Delorme – Bastide 1967, pp. 111-152

Rodis-Lewis 1984
—, *Descartes: textes et débats*, Librairie Générale Française, Paris 1984

Rolland 1938
Rolland, E., *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, «Archives de philosophie», XIV, 1938, 1, pp. 1-101

Rolland-Gosselin 1926
Rolland-Gosselin, Marie-Dominique, Recensione a Gouhier 1926a, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XV (1926), pp. 574-575

Rome 1963
Rome, Beatrice K., *The Philosophy of Malebranche: A Study of His Integration of Faith, Reason, and Experimental Observation*, Henry Regnery Company, Chicago 1963

Rougier 1925
Rougier, Louis, *Le scolastique et le thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1925

Rougier 1931a
—, *L'affaire Pascal et la méthode littéraire de M. Brunschvicg*, «Mercure de France», 1931, 231, pp. 513-553

Rougier 1931b
—, *Le thomisme et la critique sympathique de M. Gilson*, «Mercure de France», 1931, 231, pp. 340-378

Rougier 1936
—, *De l'opinion dans les démocraties et dans les gouvernements autoritaires*, in Actes 1936, pp. 593-600

Roustan 1938a
Roustan, Désiré, *L'édition des œuvres de Malebranche*, «Bulletin de la société française de philosophie», XXXVIII (1938), pp. 94-98

Roustan 1938b
—, *La première édition des œuvres complètes de Malebranche*, «Revue philosophique», CXXV (1938), pp. 129-141

Russman 1990

Russman, Thomas A. (ed. by) *Thomistic Papers V*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston 1990

Sacquin 2002
Sacquin, Michèle (éd. par), *Henri Gouhier: Historien des philosophes français (1898-1994)*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2002

Sayer 1901-1902
Sayer, Charles, Recensione a Joly 1901, «Annales de philosophie chrétienne», XLIII-XLV (1901-1902), pp. 593-596

Schmaltz 2000
Schmaltz, Tad M.
Malebranche on Ideas and the Vision in God, in Nadler 2000, pp. 59-86

Schwartz 2019
Schwartz, Claire, *Malebranche, Mathématique et philosophie*, Presses Université Paris-Sorbonne, Paris 2019

Schwob 1934
Schwob, Philippe, *Protection ou exploitation de l'épargne; une expérience américaine, l'investment trust.*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1934

Scribano 2016
Scribano, Emanuela, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006

Sebba 1964
Sebba, Gregor, *Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, Martinus Nijhoff, The Hague 1964

Sertillanges 1941
Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 voll, Aubier-Montaigne, Paris 1941

Shook 1968
Shook, Laurence K., *Theology of Renewal*, 2 voll., Renewal of Religious Thought, Palm, New York - Montreal 1968

Shook 1984
—, Étienne Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984

Shook 1986
—, *Maritain and Gilson: Early Relations*, in Kennedy – Marler 1987, pp. 7-27

Souday 1924
Souday, Paul, 1924, *Feuilleton*, «Le Temps», 1924, 9 ottobre

Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii 1911

Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii, *Index librorum prohibitorum Leonis XIII sum. pont. auctoritate, recognitus ss. d.n. Pii p. X iussu*, Roma, 1911

Sutton 1980
Sutton, Genevieve, *Marie Noël*, in Alden-Brooks 1980 (vol. VI/2), pp. 857-861

Swanson 2002
Swanson, Jenny, *John of Wales, A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge University Press, Cambridge 2002

Synan 1989
Synan, Edward A., *Institute Retrospective*, in Diminik et alii 1989, pp. 13-27
Synan 1991
—, *Gilson Remembered*, in McInerny 1991, pp. 49-64

Synan 2000
—, *Étienne Gilson*, in Damico et alii 1995-2000, vol. III, pp. 75-87

Théry 1925
Théry, Gabriel, *Rougier et la critique historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1925

Thieulloy 2005
Thieulloy, Guillaume, *Le chevalier de l'absolu: Jacques Maritain entre mystique et politique*, Éditions Gallimard, Paris 2005

Thomas 1935
Thomas, Lowell, *Kabluk of the Eskimo*, Little Brown, Boston 1932

Thomas 1889
Thomas, P. Felix, *La philosophie de Gassendi*, Alcan, Paris 1889. Rist.: Burt Franklin, New York 1967

Tilliette 1994
Tilliette, Xavier, *Le professeur Henri Gouhier (1898-1994)*, «Bulletin de la société Paul Claudel», 136, 1994, pp. 7-9

Vacant – Mangenot – Amann 1923-1950
Vacant, Alfred – Mangenot, E. – Amann, E. (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 voll., Letouzeyet Ané, Paris 1923-1950

Vieillard-Baron 1985
Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Jean Baruzi: L'intelligence mystique*, Berg International, Paris 1985

Weber 1962
Weber, Eugen, *Action Française: Royalism and Reaction in the Twentieth Century*, Stanford University Press, Stanford 1962

Wehrlé 1927
Wehrlé, Johannes, in Vacant – Mangenot – Amann 1923–1950, vol. IX, pp. 776-1804

Wehrlé 1928
—, *Malebranche et l'Abbaye de Persigne*, «La Province de Maine», VII-Série 2 (1928), pp. 10-22

Wehrlé 1932
—, *Victor Delbos*, Bloud et Gay, Paris 1931

Weiss 1995
Weiss, Paul, *Lost in Thought: Alone with Others*, in Hahn 1995, p. 3-45

INDICE DEI NOMI

Il presente *Indice dei nomi* non include i nomi citati nella Prefazione all'edizione italiana

Adam, Charles 1n
Adam, Michel 1n, 2n
Adler, Mortimer J. 1n
Alberto il Grande 1n
Alcher de Clairvaux 1
Alquié, Ferdinand 1n, 2n, 3, 4n
André, Yves Marie 1n, 2n
Anselmo (santo) 1
Archambault, Paul 1, 2n
Aristotele 1, 2, 3, 4, 5n, 6, 7n, 8, 9n, 10, 11n, 12n
Armogathe, Jean-Robert 1n
Arnauld, Antoine 1, 2, 3
Ash'ari, Abu al-Hasan al- 1n
Agostino (santo) 1, 2, 3n, 4, 5n, 6, 7n, 8n, 9n, 10, 11, 12n, 13n, 14, 15, 16n, 17

Bachelard, Gaston 1
Bainton, Roland H. 1n
Balz, Albert Georg Adam 1n
Barbedette, Désire 1, 2n
Barrès, Maurice 1n, 2n
Baruzi, Jean 1, 2n, 3, 4n
Baudin, Émile 1, 2n, 3n
Bautain, Louis Eugène 1, 2n
Belgioioso, Giulia 1n, 2n, 3n, 4n, 5n
Benedetto XV, Papa 1n
Benoît, Pierre 1, 2n
Bergson, Henri 1n, 2n, 3, 4n, 5n
Berkeley, George 1n
Bernadot, Marie Vincent 1n
Bernardo di Chiaravalle (santo) 1, 2n
Biran, Maine de 1, 2n
Blampignon, Abbé Émile-Antoine 1, 2n
Blanchet, Léon 1, 2n, 3

Blondel, Maurice 1n, 2n, 3n, 4, 5n, 6
Bonald, Louis de 1n
Bonaventura (santo) 1, 2, 3, 4n, 5n, 6n, 7
Bossuet, Jacques-Benigne 1n
Bouillier, Francisque 1, 2n
Bourgoing, Père François 1n
Boursier, Laurent-François 1n
Boutroux, Émile 1
Boyer de Sainte-Suzanne, Raymond de 1n
Bréhier, Émile 1, 2n, 3n, 4n, 5n, 6n
Bremond, Henri 1n, 2n, 3n
Brochard, Victor 1n, 2
Brunschvicg, Léon 1, 2, 3n, 4, 5n, 6n, 7, 8n, 9n, 10, 11n, 12, 13n

Campanella, Tommaso 1
Canivez, André 1n, 2n
Charasson, Henriette 1, 2n
Chautemps, Camille 1n
Chenaux, Philippe 1n
Chenu, Marie-Dominique 1, 2n, 3, 4, 5n
Claudel, Paul 1n, 2
Clerselier, Claude 1n
Coffey, Reginald M. 1n
Comte, Auguste 1n, 2n, 3, 4n, 5
Conlan, M.S. 1n
Connell, Desmond 1, 2n
Coutrot, Aline 1n

Dansette, Adrien 1n
de Corte, Madame Marcel 1n
de Corte, Marcel 1, 2n, 3
Delacroix, Eugène 1, 2n, 3n, 4n
Delbos, Victor 1, 2, 3, 4n, 5, 6n, 7n, 8n, 9, 10n, 11, 12n, 13n, 14, 15n, 16n, 17, 18, 19n, 20, 21n, 22, 23, 24, 25n
De Lubac, Henri 1, 2n
Deprun, Jean 1n
Descartes, René 1, 2, 3, 4n, 5, 6n, 7, 8, 9n, 10, 11, 12n, 13n, 14, 15n, 16n, 17n, 18n, 19, 20, 21n, 22, 23n, 24, 25n, 26n, 27, 28, 29, 30, 31n, 32n, 33, 34n, 35, 36n, 37, 38n, 39
Descoqs, Pedro 1n
Desgabets, Dom Robert 1n
Devaux, Philippe 1, 2n, 3, 4n
Doering, Bernard 1n
Du Bos, Charles 1, 2, 3, 4n
Dufour, Marie-Louise, v. Gouhier, Marie-Louise

Durkheim, Émile 1, 2

Easton, Patricia 1n, 2n, 3n
Edie, Callistus James 1n, 2n
Egger, Victor Émile 1
El Greco 1, 2n
Espagnat, Bernard d’ 1n
Espinas, Alfred 1, 2n

Fafara, Richard J. 1, 2n, 3n, 4n, 5n, 6
Farges, Albert 1, 2n
Forest, Aimé 1n
Foucher, Simon 1n
Fourier, Charles 1n
Franco, Francisco 1n
Fraser, Alexander Campbell 1
Fumaroli, Marc 1
Fumet, Stanislas 1n

Gandillac, Maurice de 1n
Garric, Robert 1, 2n, 3n
Gassendi, Pierre 1
Gifford, Adam (Lord) 1n
Gillet, Martin Stanislas 1, 2n, 3n
Gilson, Bernard 1, 2, 3n, 4, 5n, 6, 7, 8n
Gilson, Cécile 1, 2, 3, 4n, 5
Gilson, Étienne *passim*
Gilson, Jacqueline 1, 2n, 3
Gilson, Thérèse 1, 2, 3, 4n, 5, 6n, 7, 8
Giovanni della Croce (san) 1n
Giovanni Duns Scoto 1n, 2n
Goblot, Edmond 1n
Gochet, Paul 1, 2n
Goethe, Johann Wolfgang von 1
Goguel, Maurice 1n
Gouhier, Henri *passim*
Gouhier, Marie-Anne (*nata* Moyse) 1n, 2, 3n
Gouhier, Marie-Louise (*nata* Dufour) 1, 2, 3n, 4n
Grene, Marjorie 1n
Guallensis, Johannes (John of Wales) 1n
Guignebert, Charles 1, 2n, 3n
Guise, Duc de 1
Guth, Paul 1n

Habert, H.O. 1n, 2n, 3
Halévy, Daniel 1, 2n
Hitler, Adolf 1, 2n
Horner, Richard 1n
Hourdin, Georges 1n
Hubert, René 1n
Hutchins, Robert Maynard 1n

Jaki, Stanley L. 1n, 2n
James, William 1n
Jankélévitch, Vladimir n1
John of Wales, v. Guallensis, Johannes
Johnston, George Alexander 1n, 2
Jolley, Nicholas 1n
Joly, Henri 1, 2n

Keeling, Stanley Victor 1, 2n
Kennicott, Philip 1n

La Fontaine, Jean de 1, 2n
La Forge, Louis de 1n
Laberthonnière, Lucien 1, 2n, 3, 4n
Labourdette, Marie-Michel 1
Lachelier, Jules 1, 2
Laird, Louis 1n
Lalande, André 1n, 2, 3n, 4n, 5
Lamy, François 1n
Langan, Thomas 1n, 2n, 3n, 4n, 5n, 6n, 7n, 8n
Laporte, Jean 1n, 2, 3n, 4n
Le Roy, Édouard 1n, 2n
Lechalas, Georges 1n
Leclerc, Max 1n
Lefèvre, Frédéric 1n, 2n, 3n
Lefranc, Abel 1n
Leibniz, Gottfried Wilhelm 1, 2n, 3n, 4n
Lennon, Thomas M. 1, 2n, 3n, 4n, 5n
Leprieur, François 1n
Levine, Thelma Z. 1n
Lévy-Bruhl, Lucien 1, 2n, 3n, 4n, 5n, 6, 7, 8n, 9n, 10n, 11, 12
Lewis, Clarence I. 1n, 2n, 3n, 4n
Loisy, Alfred 1n, 2n, 3n, 4n
Luce, Arthur Aston 1n
Lutero, Martin 1n, 2
Lyons, Louis M. 1n

Madaule, Jacques 1
Maistre, Joseph Marie de 1n
Malbreil, Germain 1n
Mandonnet, Pierre 1, 2n
Marcel, Gabriel 1, 2
Marchand-Thébault, Marie-Louise 1n
Marion, Jean-Luc 1n, 2n
Marion, Mathieu 1, 2n, 3n
Maritain, Jacques 1, 2n, 3n, 4, 5n, 6, 7n, 8n, 9n, 10n, 11n, 12n, 13n, 14n, 15n
Maritain, Raïssa 1, 2n, 3n
Martin, André (*Ambrosius Victor*) 1, 2n, 3, 4
Marx, Jean 1n
Massis, Henri 1, 2n
Maurer, Armand A. 1n, 2, 3n, 4n, 5n, 6n, 7n, 8n, 9n
Maurras, Charles 1n
Mauss, Marcel 1
McGrath, Margaret 1n
McKeon, Richard 1, 2n
Mersenne, Marin 1, 2n
Merton, Thomas 1n
Michel, Florian 1, 2, 3n, 4n, 5n
Montaigne, Michel de 1
Motte, André 1
Mouton, Jean 1
Moyse, Marie-Anne, v. Gouhier, Marie-Anne
Murphy, Francesca Aran 1n, 2, 3n, 4n

Nadler, Steven 1n
Nardi, Bruno 1
Neveu, Bruno 1n
Noël, Marie, v. Rouget, Marie

Ollé-Laprune, Léon 1, 2n, 3n, 4, 5n, 6, 7n

Pascal, Blaise 1n
Peckham, John 1n
Pegis, Anton C. 1n, 2n, 3n
Péguy, Charles 1, 2n, 3n
Perry, Ralph Barton 1n, 2n, 3n
Petit, Annie 1n
Pfeiffer, Mikuláš 1n
Phelan, Gerald B. 1n
Picavet, François-Joseph 1n
Pio X, Papa 1n, 2n

Pio XI, Papa 1n
Pio XII, Papa 1n, 2n
Plotino 1n
Prévotat, Jacques 1n
Priarolo, Mariangela 1n
Prouvost, Géry 1, 2, 3n, 4n, 5n, 6n, 7n, 8n, 9n, 10n, 11n
Pullen, Larry 1n

Quine, Willard Van Orman 1n

Rabelais, François 1, 2n
Rauh, Frédéric 1n
Régis, Pierre-Sylvain 1n, 2, 3
Renan, Ernest 1, 2n, 3n, 4n
Ricoeur, Paul 1
Robin, Léon 1n, 2n, 3n
Robinet, André 1n, 2n, 3n, 4n
Rodis-Lewis, Geneviève 1n, 2n, 3n
Rolland, E. 1n
Rolland-Gosselin, Marie-Dominique 1n
Romanet, Louis Auguste 1n
Rome, Beatrice K. 1n
Rouget, Marie (*Marie Noël*) 1n
Rougier, Louis 1, 2n, 3, 4n
Rouillard, Louis 1, 2n
Rousseau, Jean-Jacques 1n
Roustan, Désiré 1, 2n, 3, 4n

Saint-Simon, Claude-Henri de 1, 2n
Sayer, Charles 1n
Schuyl, Florentius 1n
Schwob, Philippe 1, 2n
Scribano, Emanuela 1n
Séailles, Gabriel 1
Sebba, Gregor 1n, 2n, 3n, 4n, 5n, 6n
Sertillanges, Antonin-Dalmace 1n
Shook, Laurence K. 1, 2, 3, 4n, 5n, 6n, 7n, 8n, 9n, 10n, 11n, 12n, 13n, 14n, 15n, 16n, 17n, 18n, 19n, 20n, 21n, 22, 23n, 24, 25n, 26n, 27n, 28n
Simon, Richard 1n, 2
Souday, Paul 1, 2n
Spinoza, Baruch 1, 2n, 3n, 4
Suárez, Francisco 1n
Sutton, Geneviève 1n
Swanson, Jenny 1n

Synan, Edward A. 1n, 2n

Texcier, Jean 1, 2n
Théry, Gabriel 1n, 2n
Thibaudeau, Alfred 1, 2n
Thibaudeau, Eva 1n
Thomas, Lowell 1n
Thomas, P.-Félix 1, 2n
Tommaso d'Aquino (santo) 1, 2, 3, 4n, 5n, 6, 7n, 8n, 9n, 10n, 11n, 12n, 13n, 14, 15n, 16n, 17, 18n
Tyrrell, George 1n

Van Steenberghen, Fernand 1n
Vautel, Clément 1, 2n
Victor, Ambrosius, v. Martin, André
Vidgrain, Joseph 1n, 2n
Viète, François 1, 2n
Ville, Louis de la 1n
Villemandy, Pierre de 1n
Voltaire (Arouet, François-Marie) 1, 2n
Vrin, Joseph 1n, 2, 3, 4

Wahl, Jean 1n
Walsh, Daniel C. 1n
Weber, Eugen 1n
Wehrlé, Joannès 1, 2n
Weiss, Paul 1n
Wulf, Maurice de 1n

GLI AUTORI

Étienne Gilson (1884-1978), filosofo cristiano francese e storico della filosofia, è stato docente a Lille, Strasburgo, alla Sorbona e al Collège de France di Parigi. Ha insegnato per tre anni all'Università di Harvard, negli Stati Uniti. Fondò a Toronto il Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Allievo di Henri Bergson, con le sue insuperate monografie ha contribuito in modo decisivo alla valorizzazione del Medioevo e della sua varietà di posizioni speculative, oltre che del suo influsso sul pensiero moderno. Membro, dal 1946, dell'Académie française, ha ricevuto numerosi riconoscimenti in patria e a livello internazionale. Presso Jaca Book sono usciti: *Dante e la filosofia* (1987, 2021^4); *La teologia mistica di san Bernardo* (1987, 1995^2); *La filosofia di san Bonaventura* (1995, 2017^2); *Giovanni Duns Scoto* (2008), *Il tomismo* (2011, 2015^2) e la biografia di L.K. Shook dal titolo *Étienne Gilson* (1991).

Henri Gouhier (1898-1994), filosofo cristiano francese e storico della filosofia, alievo di Gilson, è stato docente a Lille, Bordeaux e alla Sorbona di Parigi. Ha tenuto corsi e conferenze in Canada, Belgio, Paesi Bassi, nell'allora Jugoslavia e Cecoslovacchia. I suoi principali interessi sono stati lo studio di Descartes, Malebranche e il cristianesimo, la metafisica, lo spiritualismo francese. Ha ricevuto numerosi riconoscimenti in patria e a livello internazionale. Nel 1979 fu eletto all'Académie française succedendo proprio a Gilson.

I CURATORI

IL CURATORE DELL'EDIZIONE ITALIANA

Igor Agostini insegna Storia della Filosofia all'Università del Salento, dove dirige il *Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento "Ettore Lojacono"*. *Professeur invité* presso la Sorbona e l'École Normale Supérieure e *Visiting Fellow* presso la Princeton University, studia i rapporti fra la Scolastica e il pensiero cartesiano. Il suo ultimo libro è *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve* a priori *dans le thomisme du XVII^e^ siècle* (Brepols, 2016). Ha in programma la pubblicazione del *Nouvel Index Scolastico-cartésien*, aggiornamento della fondamentale opera di Étienne Gilson del 1913.

IL CURATORE DELL'EDIZIONE ORIGINALE

Richard J. Fafara, dottore di ricerca presso l'Università di Toronto, dopo aver completato la sua formazione alla Sorbona di Parigi ha insegnato Filosofia in diverse Università nordamericane. Relatore nel 2011 per la *Woroniecki Memorial Lectures* all'Università Cattolica di Lublino e per *The Étienne Gilson Lecture* al Pontifical Institute of Mediaeval Studies di Toronto, è stato insignito, nel 2018, dall'International Étienne Gilson Society, dell'*Aquinas Medal for Excellence in Christian Philosophy*. È *Fellow* dell'Adler Aquinas Institute.

Dal catalogo

Abensour M., *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, 2010
—, *Per una filosofia politica critica. Itinerari*, 2011
—, *Della compattezza*, 2012
—, *La comunità politica*, 2017
Arendt H., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, 1998, ult. ed. 2009
Bachelard, G., *L'attività razionalista della fisica contemporanea* (a cura di F. Bonicalzi), 1987, ult. ed. 2020
Banon D., *La lettura infinita*, 2009
Barale A., *Il giallo del colore. Un'indagine filosofica*, 2020
—, (a cura di), *Arte e Intelligenza artificiale. Be my GAN*, 2020
Barash J.A., *Politiche della storia. Lo storicismo come promessa e come mito*, 2009
Battistrada F., M*arxismo e populismo*, 1982
—, *Per un Umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, 1999
Belardinelli S., Dalmasso G. (a cura di), *Discorso e verità. Scritti in onore di F. Rivetti Barbò*, 1995
Berdjaev N., *Il senso della storia*, 1971, ult. ed. 2019
— (et al.), *Dal profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*, 1971, ult. ed. 2017
— (et al.), *Vechi, «l'intelligencija» russa tra il 1905 e il 1917*, 1990
— (a cura di A. Dell'Asta), *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, 1994, ult. ed. 2018
— (a cura di A. Dell'Asta), *Autobiografia spirituale*, 2006, ult. ed. 2021
Bianchi G., *La ragione credibile. Soggetto ed esperienza in Maurice Blondel*, 2009
Bonicalzi F., *La ragione cieca. Teoria della storia della scienza e comunità scientifica*, 1982
—, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, 1987
—, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, 1990
—, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, 1998
—, *Leggere Bachelard*, 2007
— (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, 2011
Bonicalzi F., Facioni S. (a cura di), *L'intrico dell'io*, 2014
Bonicalzi F., Vinti C. (a cura di), *Ri-cominciare. Percorsi e attualità dell'opera di Gaston Bachelard*, 2004
Cambria F. (a cura di), *Vita, conoscenza*. Con tavole ill.te di C. Sini, 2018
—, *Dal ritmo alla legge*. Con tavole ill.te di C. Sini, 2019
—, *Le parti, il tutto*. Con tavole ill.te di C. Sini, 2021
Capitoni F., *Toccare*, 2020
Carboni M., *L'ornamentale. Tra arte e decorazione*, 2001, nuova ed. 2021
—, *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola*, 2002, nuova ed. 2018
—, *Cesare Brandi. Teoria e esperienza dell'arte*, 2004
—, *La mosca di Dreyer. L'opera della contingenza nelle arti*, 2007, ult. ed. 2018

—, *Il genio è senza opera. Filosofie antiche e arti contemporanee*, 2017
—, *Malevič l'ultima icona. Arte, filosofia, teologia*, 2019
Clément O., *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, 2003
—, *Memorie di speranza*, 2006
Congiunti L., *Soggetto del sapere e scienze moderne*, 2005
Costa V., *La generazione della forma*, 1996
—, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, 2006
—, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, 2011
Dalmasso G., *Il pensiero in gabbia*, 1977
—, *La società medico-politica*, 1980
—, (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, 1985
—, (a cura di), *La passione della ragione*, 1991
—, L*a verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neo-platonismo*, 1996
—, *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*, 2005
—, *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero*, 2015
—, (a cura di), *La sovranità in legame*, 2015
de Certeau M., *La scrittura della storia*, 2006
—, *Fabula mistica. XVII-XVIII secolo, I*, 2008, ult. ed. 2017
—, *Pierre Favre*, 2014
—, *Fabula mistica. XVII-XVIII secolo, II*, ult. ed. 2016
Derrida J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, 1968, ult. ed. 2010
—, *Della grammatologia*, 1969, 1998, ult. ed. 2020
—, *La farmacia di Platone*, 1985, 2007, ult. ed. 2017
—, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, 1987, ult. ed. 2008
—, *La disseminazione*, 1989, ult. ed. 2018
—, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, 1992, ult. ed. 2016
—, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, 1995, ult. ed. 2017
—, *Il segreto del nome*, 1997, ult. ed. 2005
—, *Addio a Emmanuel Lévinas*, 1998, ult. ed. 2011
—, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, 2000
—, *Donare la morte*, 2002, ult. ed. 2009
—, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, 2005
—, *Economimesis. Politiche del bello*, 2005
—, *L'animale che dunque sono*, 2006, ult. ed. 2019
—, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, 2008, ult. ed. 2020
—, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, 2009, ult. ed. 2021
—, *La bestia e il sovrano. Seminari, Volume I (2001-2002)*, 2009
—, *La bestia e il sovrano. Seminari, Volume II (2002-2003)*, 2010
—, *La pena di morte*, vol. I, 2014
—, *La pena di morte*, vol. II, 2016
—, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, 2016
—, *Teoria e prassi. Corso dell'École Normale Superiéure, Rue d'Ulm, Parigi, 1975-1976*, 2018
—, *Chōra*. Con testo originale francese a fronte, 2019
—, *Passioni*. Con testo originale francese a fronte, 2019
—, *Heidegger. La questione dell'Essere e la Storia, Corso dell'ENS-Ulm, 1964-1965*, 2019
—, *Salvo il nome*. Con testo originale francese a fronte, 2020

— (a cura di S. Facioni), *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*. Con testo originale francese a fronte, 2020
Facioni S., *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, 2005
—, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, 2009
Guglielminetti D., *Metamorfosi nell'immobilità*, 2001
—, *Il mondo in eccesso*, 2003
—, *"Due" di filosofia*, 2007
—, *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, 2011
Hayoun M.-R., *La filosofia ebraica*, 2009
—, *L'ebraismo*, 2010
—, *Lo zohar*, 2012
Lévinas E., *Totalità e Infinito*, 1980, ult. ed. 2019
—, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 1983, ult. ed. 2018
—, *Di Dio che viene dall'idea*, 1986, ult. ed. 2007
—, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, 1998, ult. ed. 2019
—, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, 2004, ult. ed. 2017
—, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmdudiche scritti filosofico-politici*, 2000
—, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 2002
Maletta S., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, 2001
Malka S., Emmanuel Lévinas. *La vita e la traccia*, 2003
Marion J.-L., *L'idolo e la distanza*, 1979
—, *Dio senza essere*, 1987, nuova ed. 2018
—, *Il visibile e il rivelato*, 2007
—, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, 2014
Masullo A., *La libertà e le occasioni*, 2011
Maurizi M., *Adorno e il tempo del non-identico*, 2004
—, *L'io sospeso*, 2012
—, *La vendetta di Dioniso. La musica contemporanea da Schönberg ai Nirvana*, 2018
—, *Quanto lucente la tua inesistenza. L'ottobre, il '68 e il socialismo che viene*, 2018
Petrosino S., *Visione e desiderio. L'esperienza del vedere e il tempo dell'assenso*, 1992, ult. ed. 2010
—, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, 1997
—, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, 2000
—, *Piccola metafisica della luce*, 2004
—, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, 2008, ult. ed. 2011
—, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, 2008
—, *Il sacrificio sospeso. Per sempre*, 2015
Pezzella M., *La memoria del possibile*, 2009
—, *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov*, 2012
—, *Insorgenze*, 2014
Ponzio A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, 1995
Przywara E., *Agostino informa l'Occidente*, 2007
Ricoeur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, 1977, 1995, ult. ed. 2020
—, *La metafora viva*, 1981, ult. ed. 2020
—, *La semantica dell'azione*, 1986, ult. ed. 2020
—, *Tempo e racconto*. Volume 1, 1986, ult. ed. 2020
—, *Tempo e racconto*. Volume 2. *La configurazione nel racconto di finzione*, 1987, ult. ed. 2008

—, *Dal testo all'azione. Saggi sull'ermeneutica*, 1989, ult. ed. 2020
—, *Sé come un altro*, 1993, ult. ed. 2020
—, *Conferenze su ideologia e utopia*, 1994
—, *La critica e la convinzione*, 1997
—, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, 1998, ult. ed. 2013
—, *Dialogo con la storia e l'immaginario sociale* (con C. Castoriadis), 2017
—, *Attorno alla psicoanalisi* (a cura di F. Barale), 2020
Rivetti Barbò F., *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, 1985, nuova ed. 1991
—, *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, 1986
—, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere fondamento di libertà*, 1994
—, *Lineamenti di antropologia filosofica*, 1994, ult. ed. 1999
—, *Dio amore vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, 1998
Rolland J., *Dostoevskij e la questione dell'altro*, 1990
Soldini J., *Il riposo dell'amato. Una metafisica per l'uomo nell'epoca del mercato come fine unico*, 2005
—, *Resistenza e ospitalità*, 2010
Sini C., *Gli abiti, le pratiche, il sapere*, 1996, ult. ed. 2003
—, *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, 2002
—, *Il comico e la vita*, 2003, ult. ed. 2017
—, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, 2011, ult. ed. 2015
—, *Inizio*, 2016
—, *Trittico*, 2018
Sini C., Attisani A., *La tenda. Teatro e conoscenza*, 2021
Sini C., Cambria F., *Il pensiero in pratica*, 2014
Sini C., Pasqui G., *Perché gli alberi non rispondono. Lo spazio urbano e i destini dell'abitare*, 2020
Sini C., Piovani T., *E avvertirono il cileo. La nascita della cultura*, 2020
Sini C., Redi C.A., *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, 2018, ult. ed. 2019
Tomba M., S*trati di tempo. Karl Marx materialista storico*, 2011
Zhok A., *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo. Antropologia filosofica delle transazioni*, 2006
Zingari G., S*peculum possibilitatis. La filosofia e l'idea del possibile*, 2000